

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Dioniso y los *Dying gods*: paralelos metodológicos

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Paola Corrente

Directores

Alberto Bernabé Pajares
Ignacio Márquez Rowe

Madrid, 2013

TESIS DOCTORAL

DIONISO Y LOS *DYING GODS*: PARALELOS METODOLÓGICOS

Paola Corrente

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid



Directores:

Prof. Dr. D. Alberto Bernabé Pajares

Dr. D. Ignacio Márquez Rowe

ana šamê ina elīšu
ana bāb Ani ina ʔehīšu
ina bābu Ani Dumuzi Gizzida izzazzū
īmurūšuma Adapa ilsū nārāru
eṭlu ana manni kâ emāta
Adapa ana manni karra labšāta
ina māti ilū šena ḫalqūma
anāku karra labšāku
mannu ilū šina ša ina māti ḫalqū
Dumuzi Gizzida
aḫāmiš ippalsūma iššenīḫū

Cuando [Adapa] subió al cielo
Cuando alcanzó la puerta de Anu
Dumuzi y Gizzida se encontraban en la puerta de Anu
Vieron a Adapa y gritaron: “¡Ayuda!
Joven, ¿por quién te has puesto así?
Adapa, ¿por quién vas de luto?”
“Dos dioses han desaparecido de la faz de la tierra
(por eso) voy de luto”
“¿quiénes son los dos dioses que han desaparecido de la faz de la tierra?”
“Dumuzi y Gizzida”
Se miraron el uno al otro y sonrieron.

Adapa (Versión de Amarna), 38’-46’.

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis doctoral ha podido realizarse gracias a la concesión de una beca FPI del Ministerio de Ciencia e Innovación, desde agosto de 2008 a julio de 2011. Dicha ayuda me ha permitido colaborar en los proyectos dirigidos por el Dr. Alberto Bernabé Pajares, así como disfrutar de tres estancias de investigación, una en la Universidad de Oxford y dos en la de Harvard.

Quisiera agradecer a mis directores, Alberto Bernabé Pajares e Ignacio Márquez Rowe, y a los profesores que me acogieron en las estancias en el extranjero, Robert Parker y, sobre todo, Albert Henrichs, al que debo muchísimo más que ayuda académica. Asimismo, quiero agradecer a Mercedes López Salvá por su apoyo y amabilidad.

También deseo expresar mi gratitud a Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Jiménez San Cristóbal y Raquel Martín Hernández por sus sugerencias en algunas cuestiones críticas de la tesis, y a mis amigos (madrileños e italianos en Madrid) que han sustituido a mi familia durante estos años.

Dedico este trabajo a mi familia, sobre todo a mis padres.

1

INTRODUZIONE

1.1 Prospetto del lavoro

Il proposito della mia tesi è di esaminare quegli aspetti della figura del dio greco Dioniso che sembrano seguire il *pattern* dei cosiddetti *dying gods*, “gli dei che muoiono e risorgono”, le divinità come Attis, Adone e Osiride, che J. G. Frazer fece conoscere con la sua opera più famosa, *Il Ramo d'oro*.

Vorrei innanzitutto mettere in chiaro che il presente lavoro non è uno studio di apologia a Frazer, ma una ricerca su Dioniso inteso come *dying god*, il cui obiettivo è stabilire se il dio greco possieda le caratteristiche di un dio che muore e risorge (come aveva pensato Frazer), benchè le testimonianze che abbiamo su di lui siano sicuramente meno numerose di quelle su cui possiamo contare nel caso degli altri dei. Per raggiungere questo risultato, è necessario compiere un passaggio previo, che consiste nell'analisi della famosa definizione frazeriana e nella presentazione degli dei che furono considerati parte della categoria dei *dying gods*: analizzerò, quindi, la figura e il culto di ognuno di essi, prima, all'interno della cornice storica delle culture alle quali appartengono, e, in seguito, in comparazione fra di loro. Di Dioniso mi occuperò nell'ultima parte della tesi, affinché le similitudini e le differenze che presenta con i *dying gods* risaltino più chiaramente. In questo primo avvicinamento alla tematica dei *dying gods*, è mio interesse concentrarmi sulla vertente della mitologia, e pertanto per ora non prendo in considerazione i rituali di cui nell'antichità gli dei oggetti del mio studio furono protagonisti.

A questo punto, ritengo necessarie alcune puntualizzazioni sulle premesse. Data la complessità di alcune delle figure divine che ho incluso nella mia ricerca (in primo luogo, Dumuzi o Adone, per i quali ho deciso di scegliere un carattere specifico fra i numerosi che possiedono), non mi è possibile trattare in forma soddisfacente ciascun *dying god*, nè tantomeno analizzare ogni aspetto del loro carattere divino.

Per questo, ho preferito soffermarmi in particolare su due di essi, Inanna (Ishtar) e Ba'al, principalmente perchè sono divinità che quasi mai sono state trattate come *dying gods* –un poco come è successo con Dioniso–, mentre a mio avviso manifestano in una forma inequivocabile i tratti di una divinità di questo genere: ironicamente, sono i tre dei che meno sono stati studiati, e quelli che più similitudini mostrano fra di loro riguardo al motivo della morte e resurrezione.

Ugualmente, ci sono altre divinità che potrebbero offrire molta materia per una ricerca di questo genere. Si tratta degli dei fenici Melqart ed Eshmun, che annoverano

episodi di morte e resurrezione nella loro storia mitica e rituale, secondo un modello che sembra ripetersi nella religione fenicia (anche Adone proviene della stessa area geografica e anche lui esibisce aspetti simili). Il problema principale che comportano gli dei fenici è relativo alle fonti, dal momento che non abbiamo quasi niente che proceda direttamente dalle città fenicie a cui appartenevano. Le nostre fonti su Melqart, Eshmun e sullo stesso Adone, infatti, arrivano dal mondo classico e, fra l'altro, sono recenti, e come spesso succede in casi come questi, diventa più complicato determinare che cosa sia originale e che cosa, al contrario, si debba ascrivere alla *interpretatio Graeca*. Il caso di Adone, che è al contempo il più documentato, è indicativo di ciò: la sua figura in Grecia fu alterata rispetto a quella che probabilmente dovette essere nella sua Biblos nativa. Principalmente per questo, e per altri motivi, ho preferito limitare la ricerca a Dioniso e agli dei Inanna (Ishtar) e Ba'al, mentre gli altri *dying gods* saranno inclusi nella discussione quando il loro esempio sarà rilevante per l'argomento che sto trattando in quel determinato momento, tanto per le similitudini quanto per le differenze che verranno messe in evidenza contrastando le varie informazioni.

Così facendo, rimane fuori dalla discussione centrale uno degli dei più amati dagli studi post-frazeriani, Osiride, soprattutto perchè la posizione corrente sulla sua non-resurrezione permette di trasferire a tutta la categoria la convinzione predominante che gli dei non risorgono (e, di conseguenza, non muoiono). Inoltre, siccome ho deciso di focalizzare la mia attenzione nell'area del Mediterraneo del III-I millennio, epoca in cui l'Egitto non interagì con gli altri paesi con la stessa intensità con cui lo fecero le città fenicie o la Mesopotamia, ho ritenuto opportuno seguire le tracce delle influenze fra Grecia, Mesopotamia, Ugarit e, in misura minore, le città fenicie. Per questo, non posso trattare un argomento molto interessante, quello dell'escatologia, perchè accomuna solo Dioniso e Osiride, e non pare aver fatto parte delle speculazioni mesopotamiche o ugaritiche. Fra l'altro, la peculiarità della religione egizia, di cui non sono specialista, mi avrebbe impedito di fare lo stesso meticoloso lavoro di storia che dedico a Dioniso, Ba'al e a Inanna (Ishtar). In ogni modo, anche Osiride sarà chiamato in causa in alcuni momenti specifici della discussione, in primo luogo, quando commenterò la resurrezione. Un altro dio che per adesso escludo dalle argomentazioni principali, è l'ittita Telipinu, ma per una ragione diversa da quella che mi ha spinto a sorvolare sulle vicende degli dei fenici o di Osiride. Su di lui, infatti, abbiamo una storia che racconta di una "scomparsa" e di un "ritorno", e testi, ittiti, che ne parlano, e che fanno di lui un

soggetto più che degno. Nonostante ciò, avendo deciso di trattare gli dei che muoiono e risorgono, c'è l'inconveniente che Telipinu tecnicamente non muore, ma si addormenta, scompare, e poi riappare. Anche lui e le sue vicende, quindi, saranno introdotte solo ai fini di una visione comparativa più completa.

Ho diviso la tesi in tre sezioni centrali: la prima, "Status Quaestionis", è dedicata alla descrizione della teoria dei *dying gods* e all'esposizione delle posizioni della critica contemporanea su di essa. Si compone di due capitoli, il primo dedicato a Frazer, *Frazer, Dioniso, e l'idea dei dying gods*, nel quale, in forma molto generale, espongo la genesi delle idee sugli dei che muoiono e risorgono e i punti più importanti di esse, e il secondo, *La critica ai dying gods: J. Z. Smith*, in cui discuto gli argomenti di J. Z. Smith, che rappresenta il punto finale degli studi moderni sul tema. Con questa prima parte, è possibile ricostruire la definizione di *dying god*, delineare le sue caratteristiche, e rendersi conto delle imperfezioni di cui è affetta, per poter lavorare meglio con essa e avere strumenti più chiari con cui fare comparazioni.

La seconda sezione, intitolata "Questioni teoriche", contiene l'analisi di una serie di nozioni di carattere generale e che riguardano non solo la religione, ma anche la mitologia, la letteratura e la storia, che servono per inquadrare con tutti i dettagli del caso la natura dei *dying gods*. Il primo capitolo, *I dying gods*, è in sostanza un quadro esplicativo degli dei che nel corso degli anni sono stati etichettati come *dying gods* (e quindi vi includo anche quegli dei a cui, come ho detto prima, non posso dedicare la stessa considerazione che riservo ad alcuni di loro), e in cui vengono descritti con dovizia di particolari i loro miti e riti. Fra di essi, non appare Dioniso, non solo perchè non è sempre stato considerato un dio che muore, ma soprattutto perchè a lui sarà dedicata una parte intera, la terza. Con il capitolo *Il Mediterraneo antico*, invece, mi propongo di fare una panoramica del momento storico e dei luoghi geografici che sembrano aver favorito lo sviluppo delle storie dei *dying gods*, considerato che le fonti che analizzo indicano che la maggior parte di queste divinità appartiene a un'epoca precisa e a un contesto geografico determinato. I due capitoli seguenti, *Considerazioni metodologiche* e *Dei che risorgono*, discutono i due grandi problemi relativi ai *dying gods*: la morte e la resurrezione. Specialmente il primo dei due è molto articolato perchè, per poter affrontare la questione centrale della morte degli dei, è necessario prima fissare una serie di nozioni che ritornano frequentemente nei miti dei distinti *dying gods*, ma che escono da un ambito strettamente religioso. Fra le altre, considero

fondamentale specificare i vari incidenti che occorrono agli dei (la sparizione/riapparizione, il sonno/risvegliarsi, la catabasi/anabasi e la morte/resurrezione), e nello stesso modo stabilire una differenza fra le diverse tipologie di divinità che entrano nel gruppo dei *dying gods*, puntualizzando qual'è la natura precisa di ciascuna di esse e quali i tratti caratteristici che le distinguono le une dalle altre. Il capitolo della resurrezione, da parte sua, affronta il problema di definire cos'è la resurrezione per gli antichi, prima che il significato cristiano si imponesse nelle mentalità moderne. Procedo pertanto a un'analisi della terminologia usata nei testi sumeri, ugaritici, greci e latini che trattano questo episodio della vita mitica degli dei, inclusi alcuni passaggi degli autori cristiani che trattarono la questione della morte e resurrezione di alcuni degli dei pagani. Successivamente, paragono il risultato dell'analisi linguistica e teorica con i dati offerti dal cristianesimo, per vedere fino a che punto i due principi sono equivalenti, o piuttosto presentano sfumature che lo rendono alquanto differenti.

La terza e ultima sezione della tesi, "La comparazione: Dioniso e i *dying gods*", è interamente dedicata a Dioniso e al suo paragone con i *dying gods*, in special modo con Inanna (Ishtar) e Ba'al. Una volta determinati i presupposti teorici con cui lavorare (per esempio, che cos'è un *dying god*, quali sono gli dei che rispondono a questa definizione, quante e quali sono le forme in cui un dio può "morire", quali sono i nuclei che si possono intravedere nella loro storie, quali sono il periodo e il luogo più propizi alla nascita dell'idea della morte e resurrezione degli dei) si può facilmente contrapporli ai dati che abbiamo sul dio greco, per determinare se questi ultimi possono essere letti nella stessa ottica e se, infine, Dioniso può essere considerato un *dying god*, di quelli che muoiono e risorgono. Questa ultima unità si compone di quattro capitoli in totale. Il primo, intitolato *Dioniso*, viene a essere simmetrico a quello iniziale della seconda sezione in cui introduco le altre divinità di cui mi occupo, e in cui, quindi, presento il dio greco toccando molti dei tratti tipici della sua natura divina, e non solo quelli che sono in relazione con il tema che mi interessa adesso, per dare una visione di insieme che sia la più completa possibile. Ma è anche vero che, essendo Dioniso un dio così complesso, non posso nè trattare in forma esauriente la sua figura, nè sviluppare tutti gli aspetti inerenti alla storia dionisiaca che assomigliano ai miti dei *dying gods*, per la varietà delle circostanze mitologiche che il dio greco dimostra, e perchè in certe tematiche mancano studi soddisfacenti su altre divinità a cui poter ricorrere, e questa è innanzitutto una ricerca che vuole far luce su certi punti oscuri della mitologia

dionisiaca attraverso la comparazione. I tre capitoli seguenti, invece, hanno a che fare con altrettanti episodi specifici della vita mitologica di Dioniso, ed esplorano tre soggetti che mettono in relazione il dio ellenico con le avventure di un *dying god*: la morte, la catabasi e il sonno. I tre capitoli sono incentrati basicamente sullo stesso schema: prima, la presentazione delle notizie su Dioniso, poi, quelle degli dei stranieri alla tradizione greca, sempre principalmente gli dei prossimo-orientali, e infine, il paragone fra le notizie raccolte.

Infine, per quanto riguarda le conclusioni, queste si muovono intorno a due poli principali: uno riguarda Frazer e la categoria dei *dying gods*, e i tentativi di stabilire se è ancora operativa e se quindi è possibile parlare di divinità che muoiono e risorgono; e l'altro concerne Dioniso e la sua possibile natura di *dying god*. Sono tre riflessioni, in fondo molto semplici, che scoprono un vasto terreno di studio seminato da Frazer che la investigazione in realtà non ha mai percorso del tutto, occupata come era a svelare le inconsistenze del sistema frazeriano. Di fronte a una tale ricchezza di elementi e storie che si sbroglierà davanti ai nostri occhi, c'è da pensare che sono tante le curiosità che possono sorgere nella mente di un ricercatore, che le futili questioni inseguite fino a ora passano in secondo piano. Più che incontrare la maniera di confutare l'esistenza dei *dying gods* io, per esempio, cominciai a chiedermi: come nacquero le storie di vita e di morte degli dei? Che cosa rappresentavano? Perché si ritrovano in tante culture differenti? Perché col tempo questi miti in cui gli dei morivano e risorgevano smisero di essere creati? Hanno potuto influire gli uni sugli altri? Come, quando? Da dove partì questa idea?

A questi e ad altri interrogativi, cercherò di dare una risposta nel corso di questo cammino attraverso i miti dei *dying gods*. Ad alcuni di questi, riuscirò a trovare una soluzione, se non definitiva, per lo meno ragionevole. Altri rimarranno per ora senza risposta, perchè, per raggiungere nuove conoscenze, è imprescindibile continuare a indagare sui molteplici temi che un soggetto tanto attraente suscita.

1.2 Vecchie critiche e nuove prospettive: introduzione

Prima di entrare nel vivo della mia indagine su Dioniso e i *dying gods*, vorrei fare alcune puntualizzazioni, dal momento che la questione relativa al frazerianismo e ai *dying gods* continua a essere molto controversa. Anche se l'oggetto della mia tesi è in realtà lo studio di Dioniso e delle somiglianze che questi ha con alcuni degli dei che

entrarono nella categoria frazeriana, un tema nuovo e molto elaborato, una panoramica del dibattito intorno a Frazer e ai *dying gods* può essere una introduzione stimolante.

Considero utile soffermarmi a spiegare alcune questioni che hanno a che vedere con certi principi teorici elaborati da Frazer e altre che, invece, divennero una roccaforte per gli studi di critica posteriori. Alcune delle cose che dirò nei paragrafi successivi le svilupperò nel corso della mia ricerca con esempi, affinché risaltino sia il senso dell'idea sia la contrapposizione fra il presupposto teorico e i dati che, una volta analizzati, possono dimostrare che neanche le critiche, in certi casi, hanno molto senso.

In seguito alla pubblicazione del *Ramo d'oro* apparirono una valanga di studi che si prefissarono principalmente un obiettivo: dimostrare che la teoria di Frazer sui *dying gods* era del tutto sbagliata. In effetti, e come del resto può accadere con ogni tipo di studio, è normale che non tutto ciò che il suo autore postulò, o le conclusioni a cui arrivò, fossero del tutto privi di errori, ma neanche le opere successive, che cercarono di rivelare le incongruenze del sistema frazeriano sui *dying gods* andavano sempre nella direzione corretta. Ci sono soprattutto alcuni punti dell'atteggiamento della critica che mi piacerebbe evidenziare, perchè mettono in luce quanto parziale e, in alcuni casi, erronea, fosse l'analisi della questione della morte e resurrezione degli dei, e perchè hanno determinato in gran parte il mio approccio al tema. La mia impressione è che ci sono troppi pregiudizi e luoghi comuni sui *dying gods*, troppe volte mantenuti, accettati e ripetuti, acriticamente, mentre ciò che è davvero essenziale per un lavoro di ricerca che sia effettivamente scientifico non sono le vecchie idee, quanto piuttosto, le nuove prospettive.

1.3 Limitazioni delle vecchie critiche

1) Considero esagerato l'accanimento con cui gli studi successivi criticarono l'opera di Frazer, in un modo sicuramente ingiusto e, a volte, privo di criterio. La critica più comune è che lo studioso generalizzò eccessivamente, e che raggruppò sotto una unica interpretazione tradizioni e divinità che appartenevano a culture differenti e che erano molto distinte le une dalle altre. In particolare, si considerava che la vegetazione, alla quale Frazer aveva ricondotto la natura stessa dei *dying gods*, non fosse l'ambito corretto al quale riportare le storie degli dei, perchè c'erano altri fattori che erano ugualmente importanti nella loro genesi e nel loro sviluppo. Per tanto, abbandonato il contesto vegetativo di frazeriana memoria, si preferì adottare come chiave interpretativa

“veramente” efficace per decifrare l’enigma dei *dying gods*, uno o l’altro dei numerosi aspetti particolari che queste storie presentano, per esempio, il funerario, o quello della regalità. In sostanza, per liberarsi della pesante eredità frazeriana, si decise di abbandonare la generalizzazione in nome di una, a volte, esasperata, particolarizzazione.

Un’altra idea che sembra persistere è che esista l’aspettativa che in tutti i miti o i rituali dei *dying gods* si verificano le stesse sequenze o si ritrovino gli stessi elementi che ci sono nelle più famose di esse. Se da una parte, la prima posizione può essere comprensibile perchè molti elementi entrano nella categoria dei *dying gods*, e si tende ad attribuire maggior o minor importanza a uno o all’altro in base alla temperie culturale predominante, il secondo mi sembra semplicemente poco corretto. Aspettarsi che in tutti i miti dei *dying gods* ci sia sempre la stessa caratterizzazione, infatti, significa dimenticarsi del principio fondamentale che lo sviluppo di un mito non può essere prevedibile, perchè si ascrive prima di tutto alla sfera della creazione letteraria, e spesso, ci troviamo di fronte alla produzione di poeti geniali che hanno giocato sapientemente con la tradizione, non solo letteraria, che avevano a disposizione, per realizzare storie che fossero sempre originali: per questo si parla di un *pattern*. Inoltre, è proprio quando si parte da questa prospettiva, che si ignorano le differenze culturali dei popoli in cui si ritrova uno stesso mito, giacchè in esso si vedranno sicuramente riflessi quegli aspetti ed elementi che si sentono più vicini alla propria identità, e che meglio la possono esprimere.

In pratica, si passava da una interpretazione totalizzante a un’altra totalizzante, che fosse quella della regalità o del mondo funerario: ogni nuovo studio su Frazer cominciava con la proclamazione di quanto fosse sbagliato dare una interpretazione univoca ai *dying gods*, e finiva ripetendo lo stesso, presunto, errore, e fondandolo in quello che era considerato il punto debole del frazerianismo. Una di queste fu sostituire l’espressione con un’altra: definizione come “dying and rising gods”, “missing gods”, o “dio in vicenda”, in realtà non mi sembrano più indicate che *dying gods* per esprimere la natura degli dei che muoiono e risorgono, così come non penso che eliminino gli eventuali problemi che la nomenclatura frazeriana aveva.

2) Dall’epoca di Frazer in poi, l’esame dei *dying gods* è stato monopolio quasi esclusivo degli specialisti della religione cristiana. L’idea che un dio morisse e ritornasse alla vita, e che a volte (come con Osiride e Dioniso) diventasse paradigma del destino degli uomini e, in particolare, l’uso del termine “resurrezione” da parte di

Frazer, portava normalmente a paragonare gli dei oggetto della sua analisi con Gesù. Il risultato fu che la posizione dei ricercatori sui *dying gods* era sempre negativa, vale a dire, che era diretta a dimostrare che gli dei pagani non risorgevano perchè la resurrezione vera e propria era quella di Gesù, e che, di conseguenza, l'attribuzione del ritorno alla vita di uno di questi dei dopo la morte era dovuta a un'imitazione di una caratteristica tipica del cristianesimo.

3) Fra gli dei analizzati da Frazer, quelli che hanno ricevuto una maggiore attenzione e che sono considerati i referenti della categoria frazeriana sono da sempre Osiride e Adone. Questa importanza si deve, probabilmente, al fatto che entrambi fossero divinità che godettero di gran prestigio fuori del loro paese di origine; Adone, soprattutto, conobbe una fama straordinaria nell'antichità per i suoi riti. Ma in realtà, sono divinità molto diverse fra di loro, che invece posseggono affinità, spesse volte ignorate, con altri dei. Pertanto, non credo che Osiride e Adone debbano determinare il destino degli altri *dying gods* perchè sui loro casi particolari si concentra l'attenzione degli studiosi, e si sviluppa un maggior numero di spunti.

4) Si è attribuito al rito un carattere centrale. Sappiamo che per la cosiddetta "Scuola dei ritualisti di Cambridge", alla quale Frazer si ascriveva, al rito si dava maggior valor che al mito, e che si considerava che quello procedesse da questo. Fu, quindi, il criterio primario che Frazer seguì nella scelta e interpretazione degli dei di cui parlò. E ancora oggi, l'aspetto ritualistico dei *dying gods* è quello che polarizza l'attenzione delle ricerche, e il principale a cui si cerca di adattare l'episodio della morte e resurrezione degli dei.

1.4 Nuove prospettive

1) Sicuramente, sottolineare la necessità di una maggiore quantità di studi specializzati e diversificati sui *dying gods* fu un'obiezione utile alla struttura costruita da Frazer. Da un lato, bisogna considerare che alcune discipline, come le orientalistiche, si sono sviluppate molto negli ultimi anni, e si sa che non possono contare con la lunga vita delle discipline classiche o con la produzione di opere che hanno toccato i temi più disparati. Andare in profondità, o spiegare in maniera più corretta la natura di certi dei (soprattutto adesso che sono disponibili gli indispensabili strumenti di lavoro), può sicuramente apportare informazioni decisive per l'avanzamento della ricerca sugli dei che muoiono e risorgono.

Tuttavia, non considero auspicabile arrivare all'altro estremo e passare sotto silenzio le innegabili somiglianze che i miti e i riti attribuiti ai *dying gods* manifestarono, nello stesso modo un cui, anche se differenti e indipendenti, le culture che li generarono dimostrarono una omogeneità di base così grande che ignorarla significa andare contro i dati storici, archeologici, religiosi e letterari a nostra disposizione. Di fronte alla situazione, definita da Burkert nei seguenti termini: "experts in each fields are more and more averse to sweeping generalizations, and some have claimed that there was 'no similarity at all' between the different gods or mythical characters of quite distinct civilizations joined together by Frazer's theory"¹, ritengo più verosimile, e scientifico, cominciare a cambiare la mentalità e l'ottica con cui finora i *dying gods* sono stati trattati. In definitiva, più che negare la categoria frazeriana, sarebbe meglio vedere con maggior obiettività se è possibile recuperarla o specificarla.

In nome di questa uniformità culturale che dimostrarono, più che essere dominio di una sola disciplina, e in particolare degli studi biblici, i *dying gods* dovrebbero essere esaminati con la disciplina a cui competono, la storia delle religioni, poichè le principali problematiche che propongono, che ruotano intorno agli dei, ai rituali e alle credenze, involucrano principalmente categorie religiose. Senza dubbio, la complessità delle storie e dei riti dei *dying gods* ha bisogno anche degli apporti di altre discipline, come la mitologia o la letteratura, e di dati che procedono dalle distinte aree culturali un cui si ritrovano divinità che appartengono al nostro gruppo. In effetti, negli ultimi anni, si è cominciato a riconsiderare la categoria frazeriana e a scoprire nuove sfumature nelle figure divine o nelle culture che prima non erano state considerate. Credo che un'analisi, che sia storica (studiare ogni dio nel suo contesto culturale per vedere se è possibile che si sia sviluppata l'idea della morte degli dei e del relativo ritorno alla vita) e comparativa (mettere insieme tutte le informazioni su ognuno di essi, ed estrarre le dovute conclusioni), può essere un buon punto di partenza per riconsiderare uno *status quaestionis* in realtà ancorato intorno a preconcetti –"gli dei non muoiono" e "gli dei non risorgono"–, che sono costantemente ripetuti ma mai analizzati.

Possiamo ritrovare una prova di ciò nel fatto che la religione greca ci ha insegnato alcuni postulati sugli dei, che pure offrono delle contraddizioni: per esempio, Zeus ed Ermete (come d'altra parte Dioniso stesso) portano il soprannome *χθόνιος*, 'il

¹ Cf. Burkert (1979, p. 101) que hace referencia a las ideas y palabras de Frankfort (1948, pp. 286-294; 1951; 1958, pp. 141- 151) y Colpe (1969, pp. 23- 44).

ctonio'; esiste un Apollo "simile alla notte" e un'Artemide con caratteri sessuali; un'Afrodite che si occupa di politica, la Πόνδημος; un'Athena che è madre. Ed esistono anche situazioni nelle quali si fa manifesto il fatto che il tutto nasce dall'opposizione: per esempio, a Corinto, c'erano delle statue di Zeus che potevano rappresentar tanto Zeus χθόνιος, quanto Zeus ὑψιστος, 'l'altissimo'; accanto ai santuari degli dei celesti esistevano luoghi destinati al sacrificio per gli dei ctonii; Ades è contemporaneamente Πλούτων, perchè dispensa ricchezza, dato che il grano, fra le principali fonti di vita degli antichi, veniva dai suoi possedimenti nell'oltretomba; Zeus χθόνιος era venerato come Μειλίχιος, 'il dolce'. E così, abbiamo imparato che l'immortalità è un tratto imprescindibile nella natura degli dei, e tuttavia abbiamo menzione alla tombe degli dei e alle storie degli dei che muoiono, come i Titani. In Mesopotamia, dove come in Grecia, si credeva che gli dei non morivano, esistono svariate divinità considerate morte, e che in generale perdono la vita nello scontro con altre divinità che le sconfiggono: Tiamat, che come i Titani è una creatura divina dei tempi antichi, è distrutta in nome dell'imposizione dell'ordine nel cosmo; il suo compagno Qingu, di nuovo come i Titani, muore per volontà divina e dal suo sangue si crea l'umanità; Dumuzi, che forse è il più famoso di tutti, muore o è trascinato all'oltretomba, e si trasforma in un dio infernale; muore, e riceve un funerale, anche Gugalanna, il primo marito di Ereshkigal, la dea dell'aldilà sumero. In questo stesso modo, per stabilire se gli dei dell'antichità pagana resuscitano, si dovrebbe cercare di vedere che significato aveva la resurrezione per gli antichi, e non per le nostre culture. Se questi, e molti altri, particolari fossero stati presi in considerazione, forse la questione della morte e resurrezione degli dei avrebbe potuto dare risultati di gran lunga più interessanti di quelli che abbiamo avuto fino ad adesso.

2) Dovrebbero essere oggetto di studio quegli dei che possono rispondere al *pattern* di una divinità che muore, senza che si abbia un termine di paragone privilegiato in mente, come spesso è accaduto perchè certe divinità erano molto rinomate nei tempi antichi. Adone e Osiride, dei senza dubbio molto conosciuti, non possono e non devono attrarre tutta l'attenzione degli studiosi, giacchè, al loro fianco, divinità come Inanna (Ishtar) e Ba'al, o gli dei fenici, come Melqart ed Eshmun, possono offrire notizie nuove ed estremamente interessanti sulla questione dei *dying gods*. Fra l'altro, soprattutto nel caso dei primi, i dati testuali sono così chiari che è quasi impossibile ribatterli (e assurdo negarli), come in genere si fa con le fonti "compromettenti" sugli altri dei: a

mio avviso, il silenzio su Ba'al, ma soprattutto su Inanna (Ishtar), e sulla loro natura di *dying gods*, è strategico, essendo divinità "scomode".

3) Ugualmente, esiste un'importanza spropositata riservata agli elementi rituali rispetto ai mitologici o puramente letterari, che, in confronto con quelli, sono sistematicamente ignorati. Dal mio punto di vista, infatti, le storie dei *dying gods* hanno due livelli, uno che interessa il rituale, e l'altro che ha a che vedere con l'ambito del mito. Ciò vuol dire che, in alcune di queste figure divine come Attis o Adone, è addirittura troppo evidente che la parte rituale è quella che predomina, ma in altre, principalmente Inanna (Ishtar) e Ba'al, la morte e resurrezione interessano esclusivamente motivi mitologici e letterari, e non implicano la ritualità.

4) Infine, vorrei commentare un ultimo punto. Nel corso di anni e anni di critica, si è perso interesse nei due punti centrali della questione dei *dying gods*: la morte e la resurrezione, come se queste, dall'essere punti centrali della discussione frazeriana, si fossero trasformati in nient'altro che una clamorosa svista. Gli unici progressi fatti fino a ora a questo riguardo sono stati la negazione di entrambe le categorie, e specialmente della seconda e, per reazione, il soffermarsi su altri aspetti, come quello funerario e quello sociale, che in realtà sono accessori e apportano più elementi al quadro di insieme, però distraggono da quel che veramente conta: stabilire se questi dei morivano e risorgevano, e perchè.

Detto ciò, posso dare inizio alla mia ricerca sul "*dying* Dioniso". E comincerò con la prima parte, un *excursus* sullo *status quaestionis*, e i capitoli dedicati a Frazer, il padre del discorso intorno ai *dying gods*, e a J. Z. Smith, l'esponente più indicativo della critica contemporanea.

2

ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1

FRAZER, LOS *DYING GODS* Y DIONISO

2.1.1 Frazer y los *dying gods*

En la tercera edición de su *Rama Dorada*², Frazer teorizó acerca de los *dying gods* en los tres volúmenes *The dying god, Adonis, Attis and Osiris, and Spirit of the corn and of the wild*³.

Como es sabido, el tópico de los dioses que mueren y reviven⁴ es introducido a lo largo del argumento principal de la obra frazeriana, el análisis e interpretación de un ritual que tenía lugar en el bosque que rodeaba la actual ciudad italiana de Nemi, sede del famoso culto de Diana Nemorensis, durante el que el sacerdote de la diosa era asesinado por el que quisiera ser su sucesor. Frazer explicaba este extraño ritual insertándolo en el marco más general de las ceremonias rituales para garantizar y fomentar la fertilidad de la naturaleza, de los animales y de los hombres, a las que interpreta a la luz de antiguas creencias mágicas.

A la construcción teórica que Frazer usa para explicar las costumbres que va presentando, subyace la idea tomada en préstamo del evolucionismo de que todas las sociedades humanas evolucionan desde un estadio más antiguo, en el que son gobernadas por la magia, hacia uno más moderno, el de la ciencia, al que llegan pasando a través de una fase dominada por la religión⁵.

A esto hay que añadir el interés suscitado por los estudios sobre las costumbres de los campesinos europeos de W. Mannhardt⁶ y los datos que la nascente disciplina de la

² Existen tres ediciones del *The Golden Bough*: la primera es de 1890, la segunda de 1900 y la tercera abarca casi un decenio, desde 1907 a 1915. Con respecto al tema de los *dying gods*, en la primera edición Frazer se dedicaba esencialmente a Adonis y Osiris, mientras que en la tercera, cuando pudo beneficiarse también de los datos procedentes del mundo próximo-oriental, su disquisición se agranda hasta convertirse en 5 volúmenes independientes. Para la historia de la obra, véase J. Z. Smith 1990, pp. 85-115.

³ Los últimos dos volúmenes constan de dos tomos cada uno.

⁴ Refiriéndose a los *dying gods*, a menudo los llama *Dying and Reviving Gods*, como en el vol. 1 de la parte 5 *Spirits of the corn and of the wild*, que creo más adecuada que las otras propuestas con el paso de los años para cancelar la problemática herencia frazeriana, como *missing gods*.

⁵ Frazer estaba familiarizado tanto con las teorías de C. Darwin como con la antropología social de E. B. Taylor.

⁶ *Wald- und Feldkulte* (1875-1876), dividida en dos volúmenes, el primero, “Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme: mythologische Untersuchungen” y el segundo, “Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert”.

antropología recogía gracias a los trabajos de campo, que en aquellos años empezaban a desarrollarse y que procedían de muchos países del mundo, cuyas culturas entre los siglos XIX y XX eran poco conocidas o, por lo menos, poco estudiadas.

Aplicando el paradigma interpretativo del evolucionismo a la antropología social, Frazer traza un recorrido del pensamiento humano y llega a la conclusión que, en una fase más primitiva de su desarrollo mental, al hombre le llaman particularmente la atención, de los eventos que los rodean, los cambios de las estaciones durante el año, que todavía no sabe explicar racionalmente, y se cree capaz de influir sobre ellos gracias a los medios mágicos. Cuando ya con el avance de los conocimientos se da cuenta de que no puede ser la magia, sino algo más poderoso, lo que determine el ritmo de las cosas, se imagina que hay seres divinos detrás de los fenómenos naturales que tanto le interesan e interpreta los cambios de las estaciones desde la primavera, tiempo de producción de flores y frutos, es decir, el tiempo de la vida, al invierno, época de la desaparición de todo, o sea, época de la muerte, con la idea de la muerte y renacimiento de las divinidades que son solidarias con ello. Detrás de la alternancia de la naturaleza hay un dios que, como ella, vive, se reproduce, muere y, cosa de la máxima importancia, vuelve a vivir después de esta muerte⁷.

Dentro de esta teoría de referencia otra idea importante es que el rey o el sacerdote es una especie de delegado de los dioses en la tierra⁸, y, en este caso particular, del dios que muere, es decir, que es el representante viviente de la vegetación. Por lo tanto, cuando él envejece y pierde su fuerza regeneradora, el miedo a que esto se refleje en la vida de la naturaleza, ya que, siempre según los principios de la magia simpática⁹, los dos destinos están asociados, y lo que le pasa a uno también se verifica inevitablemente en el otro, provoca que tengan lugar rituales aptos para preservar la vida de la naturaleza. Al rey que se hace mayor se le da muerte para que lo sustituya un heredero

⁷ Hoy la idea de las tres fases que se suceden ya no es aceptada, siendo más común la opinión de que magia, religión y ciencia conviven. De todas formas, el mismo Frazer (1907-15, parte 4, vol. 1, p. 3) es consciente de ello, cuando afirma: "Few religions have ever succeeded in wholly extricating themselves from the old trammels of magic. The inconsistency of acting on two opposite principles, however it may vex the soul of the philosopher, rarely troubles the common man".

⁸ La idea de la estrecha colaboración entre los dioses y los reyes está particularmente difundida en las culturas del área próximo-oriental, en las cuales se verifican ceremonias como hierogamias y festivales del año nuevo que tienen que ver con la idea de la regeneración natural.

⁹ Frazer la explica así (1907-15, parte 4, vol. 1, p. 237): "For ignorant people suppose that by mimicking the effect which they desire to produce they actually help to produce it; thus by sprinkling water they make rain, by lighting a fire they make sunshine, and so on. Similarly, by mimicking the growth of crops they hope to ensure a good harvest".

más joven y fuerte¹⁰, lo cual se traduce en un buen auspicio para la naturaleza porque ella también puede morir como el viejo rey pero resurgir súbitamente, más fuerte que antes, como el joven¹¹.

Éstas son las líneas generales del discurso del estudioso escocés, que amplía e ilustra con una gran cantidad de informaciones procedentes tanto de culturas antiguas bien documentadas gracias a los textos, por ejemplo la griega, la romana o la egipcia, como de culturas “primitivas” de África o América, cuyos datos le parecen al autor de gran utilidad en la explicación de fenómenos religiosos que a lo mejor han perdido su veste más arcaica en las culturas evolucionadas.

Antes de presentar la visión de Frazer acerca de los *dying gods* y de Dioniso, quiero precisar que en este capítulo hablo de lo que el autor de la *Rama Dorada* pensaba de los dioses que mueren y resurgen y del dios griego como *dying god*, cito las fuentes que él podía consultar (que obviamente condicionaron sus conocimientos e interpretaciones), y las conclusiones a las que llegó. Mi acercamiento al dios griego será diferente, así como diferentes serán, obviamente, las fuentes que uso, los aspectos del Dioniso *dying god* en los que hago hincapié y las conclusiones a las que llego. Todo ello se encuentra en la última parte de este estudio, “La comparación: Dioniso y los *dying gods*”.

El *pattern* de los *dying gods* encuentra su raíz en los fenómenos descritos antes. La cuestión de cómo surge la idea de la muerte de un dios es objeto sólo del primer capítulo del volumen *The dying god*¹², ya que las dinámicas serán explicadas en las más detalladas descripciones de los rituales de Attis, Adonis y Osiris, en los dos libros sucesivos¹³ y, más adelante, de Dioniso y Perséfone¹⁴.

¹⁰ Este rito de matar al rey, que sigue vigente en las culturas con un nivel de desarrollo más arcaico, ya no existe en las más evolucionadas, que introducen el sacrificio de sustitución o que se limitan a representar la muerte del soberano en recuerdo del rito efectivo que también ellos hacían en pasado.

¹¹ En el mundo de los campesinos europeos al *dying god* le corresponde un más genérico “espíritu de la vegetación” que muchas veces toma el aspecto de animales. Las dos ideas nacen del mismo supuesto: la vegetación se consideraba animada por un espíritu que, al llegar el invierno, se debilita y por lo tanto hay que matarlo para que su *alter ego* más joven y fuerte lo sustituya. Según Frazer, hay relación entre el espíritu de la vegetación y la epifanía animal de los dioses de la vegetación. Las diferentes formas y los distintos rituales que tienen que ver con el espíritu de la vegetación son objeto de los capítulos finales del vol. 2 del tomo *Spirits of the corn and of the wild*.

¹² A partir del segundo capítulo (1907-1915, parte 3, cap. 2-8), Frazer analiza en detalle la costumbre de matar ritualmente al rey que encarna en la tierra al dios, en las culturas antiguas y modernas de cuyos datos dispone.

¹³ Estos volúmenes forman la parte 4, *Adonis, Attis, Osiris*.

¹⁴ Los dos libros dedicados a los dioses griegos componen la parte 5 de la obra, llamada *Spirits of the corn and of the wild*.

Según cuanto dice en el capítulo *The mortality of the gods*, en la época de la magia, la más antigua, los hombres se creían inmortales y pensaban que era sólo por efecto de las furtivas artes de algún mago por lo que el hilo invisible de la vida humana se podía romper. Pero según el orden natural de las cosas, como hemos visto antes, la edad de la magia es suplantada por la de la religión, que enseña a los seres humanos que son los dioses, divinos y superiores, la que tienen en sus manos los destinos del mundo y de sus criaturas. Ya que es el hombre el que crea a sus dioses, los hace inevitablemente a su imagen, y, luego, mortales, por más que reconozca que viven una vida más perfecta y que poseen una sabiduría prohibida a los hombres.

Esta idea de la muerte de un ser divino puede extrañarnos, ya que estamos acostumbrados a dar a los dioses todas las características que nos faltan, en primer lugar la inmortalidad, pero, al parecer, no provocaba muchos problemas a los hombres de la Antigüedad o de las culturas menos avanzadas: los indígenas americanos, por ejemplo¹⁵, aceptaban esta idea así como lo hacían egipcios, babilonios y hasta griegos, a pesar de que la idea que tenemos de la religión helénica parece contradictoria con esta teoría.

De hecho, Frazer subraya que babilonios y egipcios vivían con menos problemas que los griegos la muerte de sus dioses, dado que los dioses de la tierra de los dos ríos no son los seres perfectos que acostumbramos a conocer en la religión homérica¹⁶, y también en Egipto todos los dioses se encaminaban hacia un destino de muerte. En la cultura de este país, de hecho, los dioses eran más parecidos a los hombres en sus vidas hechas de nacimiento, desarrollo y muerte, tenían el privilegio de una calidad de vida superior (sus cuerpos estaban hechos de una materia más etérea, por ejemplo), pero que no les aseguraba sustraerse al infeliz fin que les tocaba a todos: una vez muertos vivían en el Más Allá, como dioses muertos soberanos de los difuntos. Y precisamente como en el caso de los seres humanos, sus almas se podían preservar sólo mientras el cuerpo quedase intacto, y fue por esas creencias por lo que en el país del Nilo se creó y perfeccionó la técnica del embalsamamiento, que se convirtió en una especie de

¹⁵ Con ellos Frazer (1907-15, parte 3, p.3) cita a los habitantes de Groenlandia, de Filipinas y los hotentotes.

¹⁶ “The high gods of Babylon, also, though they appeared to their worshippers only in dreams and visions, were conceived to be human in their bodily shape, human in their passions, and human in their fate; for like men they were born into the world, and like men they loved and fought and died” (Frazer 1907-15, parte 3, p.5).

esperanza de inmortalidad, ya que un cuerpo embalsamado puede teóricamente conservarse para siempre¹⁷.

Por lo contrario, en Grecia existe una fundamental diferencia entre hombres y dioses (que por otro lado tienen aspectos en común. Un ejemplo muy elocuente puede ser la naturaleza caprichosa de los olímpicos, que lleva hasta al padre de los dioses a aparecer como un común mujeriego), porque los hombres están destinados a morir mientras que los dioses viven para siempre. Y sin embargo, también en la religión griega quedan huellas de lo que tenían que ser antiguas creencias en la muerte de los dioses, que fueron casi olvidadas con el paso de los años. Por ejemplo, sabemos de la existencia de tumbas de algunos dioses¹⁸.

Los *dying gods* más emblemáticos, famosos y reconocidos en toda la antigüedad son el egipcio Osiris, el fenicio Adonis y el frigio Attis, y a ellos Frazer dedica buena parte de la disertación al propósito, considerando que la gran fama de sus rituales en la Antigüedad¹⁹ le permitía manejar mucha información.

En el análisis de Osiris, Attis y Adonis, sus conclusiones son que, a pesar de las diferencias que obviamente se encuentran en sus respectivas figuras divinas²⁰, los tres

¹⁷ Así, con la posibilidad de guardar el cuerpo, las ciudades egipcias de las distintas provincias podían decir que eran guardianes de las tumbas de los dioses: Osiris tenía que estar sepultado en Mendes, Anhoursi en Thinis y Toumou en Heliópolis. Cf. Frazer 1907-15, parte 3, p. 5.

¹⁸ Aparte de Dioniso, la tradición griega habla de la tumba de Zeus (Call., *Iov.*, 9ss; D. S. 3, 61; Luc., *Philops.* 3, *ITr.* 45 y *Philopatr.* 10; Porph., *VP.* 17; Cic., *ND* 3, 21; Mela 3, 7, 112; Min. Fel., *Oct.*, 21; Lact., *Inst.*, 1, 2), de Apolo (Porph., *VP.* 16), de Crono (Philoch., *Fr.* 184, en C. Müller's *Fragmenta historicorum Graecorum* 2, p. 414), de Hermes, Afrodita y Ares (Ch. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829, pp. 574). Otro dios que muere sería Pan. Las páginas finales del capítulo están dedicadas a un pasaje de Plutarco (*De def. orac.* 17) en el que se narra la rara historia de la muerte de un dios y de las lamentaciones que se escuchaban en el mar cuando el viento estaba en calma y los barcos se deslizaban tranquilamente en sus aguas cerca de las costas de Paxos. Según las interpretaciones más comunes, se trataba o bien de Pan o bien de las lamentaciones para Tammuz o para Adonis en la mitad del verano, partes de cultos muy famosos en el área medio oriental, ya que hasta en la época medieval se tiene constancia de lamentaciones parecidas para dioses muertos en medio del desierto iraquí, donde floreció la leyenda de la venganza de la diosa, la madre del "Racimo de uvas", porque su hijo muerto no había recibido las muestras de duelo adecuadas.

¹⁹ Frazer estaba particularmente interesado en el rito, que consideraba antecedente al mito, como el grupo de estudiosos conocidos como los "Cambridge Ritualists".

²⁰ Contrariamente a lo que suele decirse, Frazer (1909-1915, parte 3, vol. 1, p. 6) sí era conciente de que hay diferencias entre los dioses que estaba considerando, de hecho afirma: "Under the name of Osiris, Tammuz, Adonis and Attis, the people of Egypt and Western Asia represented the yearly decay and revival of life, which they personified as a god who annually died and rose again from the dead. In name and detail the rites varied from place to place: in substance, they were the same". Es verdad que llega a conclusiones homogéneas de las figuras de los *dying gods*, pero sólo porque piensa que el aspecto vegetativo es el originario y que desde él la figura de estos dioses ha ido evolucionando hacia las formas históricas que se han quedado como las más conocidas. A propósito de este proceso y de Osiris, de hecho, dice (Frazer, 1909-1915, parte 4, vol. 2, p. 3): "But the immense vogue which he enjoyed for many ages induced his devoted worshippers to heap upon him attributes and powers of many other gods, so that it is not always easy to strip him, so to say, of his borrowed plumes and to restore them to their proper owners

dioses están todos, de una forma o de otra, relacionados con la vegetación²¹, y que sus mitos de muerte violenta y vuelta a la vida son representados dramáticamente en sus rituales, cuyas características básicas son las lamentaciones fúnebres y la hierogamia, y cuyo significado básico es repetir los cambios que afectan la vida de la naturaleza²².

2.1.2 Frazer y Dioniso

Una vez presentados y explicados detenidamente los mitos y ritos de las tres divinidades, Frazer dedica la siguiente parte, la quinta, *Spirits of the Corn and of the Wild*, a los dioses del mundo occidental que parecen asemejarse a las divinidades orientales en estos aspectos tan llamativos de vida, muerte y resurrección.

Los primeros dos capítulos de este volumen que es, de hecho, un recorrido de las creencias de varias regiones europeas y occidentales en general, están dedicados a Grecia, uno a la figura de Dioniso y otro a Perséfone y Deméter, como puente hacia la descripción del Norte de Europa primero, y de otros continentes después²³.

El recorrido por las tierras occidentales empieza con Dioniso, el hijo de Zeus que se convirtió en uno de los dioses más importantes del panteón helénico y, sobre todo, de los más importantes en la veneración de la gente.

Dioniso, conocido universalmente como el dios del vino y del éxtasis generado por esta poderosa bebida, es también un dios que muere y resucita, según cuentan algunos mitos que le pertenecen y algunos rituales parecen reflejar.

[...] All that I shall attempt to do is to peel off these accretions and to exhibit the god, as far as possible, in his primitive simplicity". El autor, por ejemplo, reconoce el diferente rango de los tres dioses, siendo Attis y Adonis de la clase de las figuras menores del panteón, fácilmente asimilables a los genios de la vegetación, compañeros de una diosa mucho más poderosa, mientras que Osiris es un dios mayor del panorama religioso egipcio. Desarrollo este importantísimo aspecto, es decir, el diferente *status* divino de los *dying gods*, en el cap. 3.3.

²¹ En modo particular, Frazer los pone en conexión con los árboles antes que nada, considerando que en lo que para él es "la normal evolución" de las culturas humanas, la devoción a los árboles es anterior a la agricultura. Cf. Frazer 1909-1915, parte 4, vol. 2, pp. 107-108.

²² Frazer 1909-1915, parte 4 vol. 2, p. 201: "The substantial similarity of their mythical character justifies us in treating of them together (Adonis, Attis and Osiris). All three apparently embodied the powers of fertility in general and of vegetation in particular. All three were believed to have died and rise again from the dead; and the divine death and resurrection of all three were dramatically represented at annual festivals, which their worshippers celebrated with alternate transports of sorrow and joy, of weeping and exultation. The natural phenomena thus mythically conceived and mythically represented were the great changes of the seasons, especially the most striking and impressive of all, the decay and revival of vegetation; and the intention of the sacred dramas was to refresh and strengthen, by sympathetic magic, the failing energies of nature, in order that the trees should bear fruit, that the corn should ripen, that men and animals should reproduce their kinds".

²³ África y América principalmente.

Frazer presenta la versión del mito dionisiaco de Nono, según la cual, Dioniso-Zagreos, el niño cornudo hijo de Zeus y Perséfone, muere a manos de los Titanes que, con las caras embadurnadas, lo engañan con juguetes mientras está sentado en el trono paterno imitando su progenitor en el acto de blandir el rayo, y lo atacan mientras está distraído mirándose en un espejo. El pequeño consigue sustraerse por un tiempo a los ataques cambiando su apariencia y transformándose en Zeus, Crono, un hombre, un león, un caballo, y una serpiente, pero, bajo forma de un toro, es atrapado y desmembrado por los crueles asaltantes²⁴.

Una versión parecida, aunque presentada en clave evemerística, es la de Fírmico Materno: Júpiter es el rey de Creta que, alejándose momentáneamente de su tierra, deja a su hijo ilegítimo, Baco, a cargo del poder real. Su mujer Juno, celosa, soborna a las guardias reales que hubieran tenido que proteger al niño, que finalmente es muerto con engaños, hecho pedazos, cocinado y comido. Una vez conocida la fechoría, Júpiter tortura y mata a las guardias infieles, mete en una imagen suya el corazón del niño salvado por su hermana Minerva y construye un templo para él²⁵.

La muerte de Dioniso parece avalada por la presencia de las tumbas del dios en Delfos²⁶ y Tebas²⁷, o en el Parnaso, donde los restos del dios son sepultados por Apolo por orden de su padre²⁸. De la misma forma, hay tradiciones que explicitan el retorno a la vida del dios en la forma de una resurrección: en una versión es Deméter la que recompone sus miembros despedazados²⁹, y en ellas se refiere que el mismo dios, después de su sepelio, asciende a los cielos³⁰; en otra versión es Zeus que lo hace revivir, bien sanándolo de sus heridas³¹, o bien, lo que sería la variante más conocida del mito, haciendo tomar a Semele una bebida que incluía el corazón de su hijo muerto³².

²⁴ Nonn., *D.* 6, 155-205.

²⁵ Clem. Al., *Prot.* 2, 17; Procl. in *Cra.*, p. 59 citado por E. Abel, *Orphica*, p. 228. Cf. Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus*, pp. 552 ss.

²⁶ Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, pp. 572 ss.

²⁷ Clem. *Recogn.*, X. 24 (Migne's *Patrologia Graeca*, i. col. 1434).

²⁸ Clem. Al., *Prot.* 2, 18; Procl. in *Ti.* 3, p. 200 D, citado por Lobeck, *Aglaophamus*, p. 562, y por Abel, *Orphica*, p. 234. Otros afirman que es Rea, y no Apolo, la que recompone el cuerpo de Dioniso, cf. Corn., *Th. Gr. Comp.*, 30.

²⁹ D. S. 3, 62.

³⁰ Macr., *Comm.* 1, 12, 12; *Mythographi Vaticani*, ed. G. H. Bode (Cellis, 1834), iii.12.5, p. 246; Origenes, *Cels.*, iv. 17 (vol. i. P. 286, ed. P. Koetschau).

³¹ Him. ix. 4.

³² Procl., *Hymn to Minerva*, citado por Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 561; *Orphica*, ed. E. Abel, p. 235.

Después de haber presentado la parte narrativa, Frazer pasa a exponer los ritos, tanto los que ponen en escena sólo los sufrimientos y la muerte, como los que representan también la resurrección del dios, si ésta aparece citada en el mito correspondiente³³.

En Creta existe una fiesta bianual en la que los fieles representan los sufrimientos del dios niño: en recuerdo de como él fue engañado con juguetes y después despiadadamente hecho pedazos, así ellos despedazan un toro vivo y después vagan por los bosques gritando locamente acompañados por la música de flautas y címbalos, que producen un sonido que recuerda el de los cascabeles con los que el pequeño fue atraído y perdido, mientras delante de ellos se lleva un cesto que supuestamente contiene el corazón del dios³⁴.

Otro rito considerado es el de Argo, durante el que los fieles esperaban el regreso de Dioniso desde el Más Allá llamándolo desde las profundidades del lago Alcione³⁵, a través el que había bajado para poder rescatar a su madre del Infierno³⁶. La fiesta celebrada en la ciudad de la Argólide era muy famosa y Frazer la relaciona con la bajada al Infierno de Dioniso para recuperar a su madre y otorgarle un sitio entre los dioses celestes³⁷.

Como acabamos de ver, en el caso del dios griego, a diferencia de lo que pasa con los otros *dying gods* considerados, tenemos una información muy escasa de los aspectos de sus mitos y rituales que pueden relacionarlo con las leyendas de un *dying god*.

En situaciones como ésta, una de las cosas que se puede hacer es recurrir a la comparación, ya que, para los otros dioses considerados cercanos a la temática de muerte y resurrección divinas, hay muchas más noticias en las que apoyarse. Por lo tanto, Frazer extrapola de otros mitos y ritos dionisiacos no relacionados con su muerte,

³³ Frazer no dice cuáles son los ritos en los que se pone en escena la resurrección del dios, pero afirma que los mitos de Dioniso inculcaban en los fieles la idea de inmortalidad, cuando no explícitamente de resurrección. Cita a tal propósito las palabras de Plutarco para consolar su mujer por la muerte de su hija pequeña (Plu., *Consol. ad uxorem*. 10, cuyo contenido es semejante a *E ap. Delphi*. 9 y *De es. carn.*, i. 7).

³⁴ Firm., *De err. prof. relig.*, 6.

³⁵ Paus. 2, 37, 5ss; Plu. *Is. et Os.* 35 y *Quaest. Conv.* 4, 6, 2.

³⁶ Paus. 2, 31, 2 y 3, 7, 5; Apollod. 3, 5, 3. Según Frazer, la katábasis del dios es a su vez una forma de muerte: comento el *descensus ad inferos* de Dioniso en el cap. 4.3, y sigo esta línea de interpretación.

³⁷ Frazer avanza la idea que ésta pueda ser una fiesta de primavera que celebra el regreso de la divinidad y con él, el regreso de la buena estación, como las que se festejaban en Lidia. La fiesta de la Argólide revela muchos puntos de contacto con el mundo infernal, cosa no tan extraña ya que los dioses de la vegetación, que pasan una parte del año bajo tierra, pueden evolucionar hacia la figura de dioses del Inframundo, como el caso de Osiris, con el que nuestro autor asocia explícitamente a Dioniso.

aspectos que pueden hacerse remontar a los rasgos básicos de los *dying gods*, y que el dios griego parece compartir con los otros dioses, dado que ya ha establecido previamente cuáles son las características que Adonis, Attis y Adonis poseen en cuanto *dying gods*.

Antes de ver de cuáles se trata, es menester recordar cuáles eran las características que Frazer veía detrás de Attis, Osiris y Adonis (y en general aplicables a cualquier dios considerado parte de esta clase de dioses) y que encuentra también en el dios griego.

El análisis hecho acerca de los tres dioses orientales revelaba, como hemos visto, que en los tres casos se trataba de divinidades relacionadas cada una a su manera con la vegetación y la realeza, y cuyos rituales, periódicamente repetidos, giraban alrededor de un matrimonio sagrado.

El mito y los ritos dionisiacos no son tan lineales y ordenados como los de otros dioses, pero a pesar de ello Frazer localiza los siguientes elementos de los ritos y mitos estrechamente relacionados con la muerte del dios, que analiza por separado:

- 1) Dioniso es un dios-árbol
- 2) Dioniso es un dios de la agricultura y del grano
- 3) El cedazo en el mito y rito del dios
- 5) Aspectos de la realeza
- 6) El nacimiento de un fruto de su sangre
- 7) La representación del dios como animal
- 8) El desmembramiento como rito de fertilidad
- 9) Las Antesterias

Antes que nada, todos éstos son componentes que están relacionados en sentido más general con la vegetación y la fertilidad. Frazer recoge los epítetos que conectan a Dioniso con los árboles y cita las representaciones iconográficas que en una fase más arcaica lo representaban simplemente como un tronco de un árbol³⁸. A lo largo del discurso acerca de los otros dioses, cree demostrar que también Attis, Adonis y Osiris están relacionados con los árboles³⁹.

³⁸ Cf. Frazer 1909-1915 parte 5, vol. 1, pp. 3-5.

³⁹ Cf. Frazer 1909-1915 parte 4, vol. 1 y 2. En realidad, para Osiris la conexión con los árboles es más débil, porque, como hemos visto, la figura del dios egipcio es tan elaborada que han confluído en ella influjos sucesivos.

Más fácil, en cambio, es conectar a Dioniso con la esfera de la agricultura en general y de la fertilidad, aunque sea reconocido sobre todo como dios del vino. De particular ayuda sería en este caso la presencia del cedazo en sus mitos y ritos⁴⁰.

Respecto a la conexión con la vegetación, para Attis y Adonis no hay muchos problemas en demostrarla, ya que en sus tierras de origen Attis, que en el mito es normalmente presentado como un pastor, y Adonis, en la mayoría de las fuentes hijo de una princesa, tenían que ser genios menores de la vegetación⁴¹. Para Osiris es un poco más complicado. Frazer sabe muy bien que el dios egipcio no es un dios de la fertilidad o de los árboles o de la vegetación en sentido estricto, sino que es recordado sobre todo como el dios de los muertos. Su aspecto de dios de la vegetación, que más que nada lo vincula al Nilo y a las aguas y, por ende, al poder fertilizante que éstas tienen, tan importante en la visión religiosa egipcia, no es erróneo, como estudios especializados han demostrado⁴², y como ya en la antigüedad Plutarco, una de las fuentes usadas por Frazer, había puesto de relieve.

Otro aspecto importante es el del nacimiento de flores y frutos de la sangre de los dioses muertos: de la de Attis nacen violetas, de la de Adonis, rosas, y de la de Dioniso, granadas, que, como en el caso de Attis, tendrán un valor preciso en el ritual⁴³.

Otro elemento relacionado con la vegetación, es la personificación del dios bajo el aspecto de animal. También en este caso Frazer recoge los testimonios griegos acerca de la relación de Dioniso con los animales, antes que nada con el toro, que es en realidad un símbolo universal de los dioses de la fertilidad⁴⁴.

⁴⁰ Frazer no está convencido de que el uso del cedazo esté sólo destinado a promover la fertilidad, sino que tenga también un importante valor apotropaico. Cf. Frazer 1909-1915, parte 5, vol. 1, pp. 5-12. Para la interpretación del cedazo en los ritos de Dioniso cita esencialmente a Harrison 1903, pp. 296 ss.

⁴¹ Cf. Frazer 1909-1915, parte 4, vol. 1. En época mucho más reciente es sobre todo Ribichini (1981) quien sostiene la naturaleza divina de Adonis en Fenicia, a diferencia de lo que se ve en el mito griego. En realidad, la relación con la vegetación y los árboles se manifiesta también en el mito griego a través de la historia de su nacimiento: en efecto, Adonis nace de Mirra, cuando ésta es metamorfeada en árbol por los dioses.

⁴² Cf. Heerma van Voss 1999, pp. 1226-1230. Como prueba de su origen vegetal, Frazer cita sobre todo la costumbre egipcia de dedicar al dios “los jardines de Osiris”, que él ve también detrás del uso de los “jardines de Adonis”. En realidad, con respecto a éstos, la línea interpretativa más corriente es la de la escuela francesa y de Detienne, aunque hay quienes consideran más cercanas a la verdad la interpretación naturalística de Frazer. Cf. Detienne 1972 y Mettinger 2001, pp. 146-148. De todas formas, comentaré estos aspectos de los cultos de Osiris y Adonis en el cap. 2.2.

⁴³ En las Tesmoforias, de hecho, las mujeres no comían este fruto. Clem. Al., *Prot.* 2, 19 y 2, 22; Sch. Luc. *DMeretr.* 7 p. 280, ed. H. Rabe. Para Attis y Adonis, cf. Frazer 1909-1915, parte 4, vol. 1.

⁴⁴ Frazer analiza los epítetos, las fiestas y la iconografía, que relacionan a Dioniso con el toro y la cabra (parte 5, vol. 1 pp. 16-18), mientras que deja la interpretación de los rituales en los que se mata al animal símbolo del dios a los capítulos finales del libro (pp. 214-305).

Osiris y Dioniso mueren de la misma forma, despedazados. El desmembramiento es un antiguo ritual de fertilidad, que Frazer documenta con datos de pueblos primitivos, en el que el hacer trozos el cuerpo del enemigo y diseminarlo era un augurio de fertilidad.

Otro rasgo particularmente importante es el de las fiestas. Las ceremonias en honor de Osiris son interpretadas como fiestas de los muertos⁴⁵, al igual que las Antesterias atenienses, en las que habría un paralelo importante con el dios egipcio: el sacrificio sobre los catorce altares que hacen las mujeres en honor de Dioniso recordaría la muerte del dios, hecho pedazos por los Titanes, y sería en realidad una reproducción de su vuelta a la vida, como en el caso de Osiris, Isis, ayudada por otros, reconstruye el cuerpo de su marido que Seth había cortado en catorce trozos⁴⁶. De la misma forma la hierogamia, que se celebraba durante estas fiestas, se conectaría con los matrimonios sagrados presentes en la mayoría de los rituales de los *dying gods* orientales.

Último aspecto fundamental para Frazer es el hecho de que estos dioses están asociados con la realeza, y que de alguna forma su muerte es preludio de la elección del nuevo soberano, como ilustra de forma clara el caso de Osiris que, una vez muerto, deja a su hijo en el trono de Egipto, mientras que en el caso de los otros dos está de todas formas presente la descendencia de una familia real. Se sabe que la temática de la realeza es de gran importancia en las construcciones mítico-rituales del Oriente Próximo, mientras que deja sólo pocas huellas en el mundo griego; como paralelo helénico, Frazer toma en consideración el mito de la sucesión divina que vería en Dioniso el último heredero del poder de Zeus.

No parecen particularmente dignas de mención para Frazer la asociación del destino humano al de Dioniso y las consecuencias escatológicas intrínsecas en los misterios. En cambio, sí individúa en Osiris la relación con los hombres⁴⁷.

Su solución del problema de Dioniso como *dying god* es simple y en perfecta línea con las interpretaciones precedentes: Dioniso es de origen tracio, considerado que sus rituales son demasiados chocantes con los griegos, y porque los tracios también eran proclives a la embriaguez. Así pues, la historia de la muerte y resurrección de

⁴⁵ Cf. Frazer 1909-1915, parte 4, vol. 2.

⁴⁶ Cf. Frazer 1909-1915, parte 5 vol. 1, p. 32.

⁴⁷ De hecho, según Frazer los “primitivos” poseen la idea de la inmortalidad del alma y de la continuidad de la vida. Dichas nociones se originan para él en las sociedades de los cazadores que creen en la supervivencia de los animales que matan y en los rituales que había que hacer para que no se enfadaran con los hombres y les persiguieran. Cf. Frazer 1909-1915, parte 5 vol. 1, p. vi.

Dioniso se habría originado en las pantomimas rústicas que los labradores hacían para propiciar la fertilidad de los campos, ceremonias campesinas todavía en auge en Tracia en la época de Frazer⁴⁸.

Más allá de los errores interpretativos detectables en sus teorías, creo que Frazer pone el acento en por lo menos dos aspectos importantes, que son sistemáticamente ignorados. Muchas de las críticas acerca de los *dying gods* están en la estéril búsqueda de qué cultura ha originado esta idea. En el caso de Dioniso, además, se tiende a decir que en este aspecto de dios que muere y resucita que revela, el dios griego ha sido influido por Osiris⁴⁹. Frazer, en cambio, si bien afirma que la figura del *dying god* es típicamente oriental⁵⁰, dice también que se encuentra en las tierras occidentales porque es intrínseco a la naturaleza humana plantearse las mismas preguntas y darse respuestas parecidas cuando el tema en cuestión es tan ancestral y de fundamental importancia para todos los seres humanos, de cualquier época y país, como la vegetación, la fertilidad y la continuidad de la vida⁵¹.

Y, segundo punto, Frazer es siempre consciente de que en las mitologías que está considerando pueden existir numerosas figuras parecidas a las de los *dying gods*⁵², aunque no del todo iguales a ellas, con lo que avanza la necesidad de un estudio histórico de todas estas figuras para llegar a una correcta interpretación de ellas y, por consiguiente, de los verdaderos *dying gods*.

⁴⁸ Cf. Frazer 1909-1915, parte 5 vol. 1, p. 33.

⁴⁹ Frazer 1909-1915, parte 5, vol. 1, p. 3: "The resemblance which his story and his ceremonies present to those of Osiris have led some enquirers both in ancient and modern times to hold that Dionysos was merely a disguised Osiris, imported directly from Egypt into Greece". Él propone también un análisis de las influencias del Oriente Próximo, cosa que me parece de gran interés y un camino que recorro en el presente estudio.

⁵⁰ Frazer 1909-1915, parte 4 vol.1, pp. 5-6: "Nowhere, apparently, have these rites been more widely and solemnly celebrated than in the lands which border the Eastern Mediterranean".

⁵¹ Frazer 1909-1915, parte 5 vol.1, pp. 1-2: "In the ancient world, however, such ideas and such rites were by no means confined to the Oriental peoples of Babylon and Syria, of Phrygia and Egypt [...] We do not, with some enquirers in ancient and modern times, suppose that the Western peoples borrowed from the older civilization of the Orient the conception of the Dying and Reviving God, together with the solemn ritual, in which that conception was dramatically set forth before the eyes of the worshippers. More probably the resemblance which may be traced in this respect between the religions of the East and the West is no more than what we commonly, though incorrectly, call a fortuitous coincidence, the effect similar causes acting alike on the similar constitution of the human mind in different countries and under different skies. The Greek had no need to journey into far countries to learn the vicissitudes of the seasons [...]"

⁵² Por ejemplo, en el caso de Dioniso, reconoce que Perséfone también es un dios que de alguna manera muere y regresa, aunque no es de la misma clase que el hijo de Zeus. Asimismo, dedica un capítulo a Jacinto (en la parte 4, vol.1, cap. 7) y a otros dioses orientales que parecen participar de la idea de muerte y resurrección (parte 4, vol.1, cap. 5-8).

2.2

LA NEGATIVA A LOS DYING GODS: JONATHAN Z. SMITH

Podemos considerar a Jonathan Z. Smith, eminente historiador de las religiones estadounidense, el punto más alto de la crítica a Frazer y a los *dying gods* y probablemente la voz disidente más reconocida. Si bien las críticas a Frazer empezaron pronto desde la publicación de la obra, y se reforzaron cada vez más con el tiempo, dando vida a una nutrida bibliografía⁵³, quiero dedicar este capítulo a la discusión del artículo que Smith firma para la *Enciclopedia de las Religiones*, porque ha quedado como la referencia primaria para cualquiera que quiera acercarse al tema.

Smith, que se había dedicado al estudio de Frazer desde su tesis doctoral⁵⁴, había seguido en el camino de la crítica al estudioso escocés atacando el mismísimo título del *opus magnum* frazeriano, y tratando de probar que el “golden bough” de virgiliana memoria era sólo un malentendido⁵⁵.

Uno de los argumentos más fascinantes de los doce volúmenes de la *Rama Dorada*, y probablemente uno de los más controvertidos de la historia de las religiones, el mito de los dioses que mueren y resurgen, los *dying gods*, es abordado primero en el artículo *Dying and Rising gods* de la *Encyclopedia of Religions* editada por Eliade⁵⁶ insertado después en el más amplio espectro de la comparación de las religiones antiguas en el cuarto capítulo de *Drudgery Divine*⁵⁷, e incluido en la segunda edición de la enciclopedia sin cambios sustanciales, a pesar de los casi diez años transcurridos entre las dos entregas⁵⁸.

Ya desde el comienzo, no caben dudas sobre la posición del autor acerca de la cuestión:

⁵³ Dentro de una producción tan amplia, me limitaré a indicar las publicaciones que marcaron el principio y el final de las discusiones acerca de la categoría frazeriana. Algunos de los primeros estudios que quisieron sacar a la luz las dificultades de la obra de Frazer, fueron los de Baudissin 1911; de Vaux 1933, pp. 31-56; Lambrechts 1955, pp. 207-240; Wagner 1962; Will 1975, pp. 93-105. Del artículo de Mark S. Smith 1998, pp. 257-313, que, con los trabajos de Jonathan Z. Smith, se considera como el punto final de la discusión acerca de los dioses de Frazer, comentaré algunas afirmaciones en el cap. 3.3. Para una profundización de las distintas obras y más bibliografía, véase Mettinger 2001, pp. 15-39; J. Z. Smith 2005, pp. 2535-2540 y Hutter 2011, pp. 149-150.

⁵⁴ Después de la licenciatura en filosofía, Smith se doctora en historia de las religiones en Yale en 1969 con la tesis “The Glory, Jest and Riddle: James George Frazer and The Golden Bough”.

⁵⁵ J. Z. Smith 1978, pp. 208-288.

⁵⁶ J. Z. Smith 1987, pp. 521-527.

⁵⁷ J. Z. Smith 1990.

⁵⁸ J. Z. Smith 2005, pp. 2535-2540.

The category of dying and rising gods, once a major topic of scholarly investigation, must now be understood to have been largely a misnomer based on imaginative reconstructions and exceedingly late or highly ambiguous texts. As applied in the scholarly literature, “dying and rising gods” is a generic appellation for a group of male deities found in the agrarian Mediterranean societies who serve as the focus of myths and rituals that allegedly narrate and annually represent their death and resurrection⁵⁹.

Como vemos, Smith primero identifica las características principales de un *dying god* tal como había sido definido por Frazer, es decir, un dios cuya figura es típica de las religiones del área mediterránea y cuyos mitos y ritos se centran en una historia de muerte y resurrección, para entrar inmediatamente en un clima de polémica con la definición, evidenciando los dos elementos principales que la invalidan: 1) textos demasiado recientes y en muchos casos procedentes de la tradición literaria latina y griega, y por lo tanto no originarios, y que además pueden dar lugar a una lectura poco clara de los eventos narrados, 2) referencia sólo presunta a la muerte y subsiguiente resurrección de los dioses, lo cual se traduce en que no se puede indicar ni una sola divinidad entre los *dying gods* que “muera y resurja”.

La primera parte del artículo está dedicada a la discusión de presupuestos puramente teóricos que están detrás a la formulación de la categoría frazeriana.

Principalmente, Smith no considera plausible la idea de la “muerte y resurrección” de los *dying gods* y sostiene que mientras es posible hablar de dioses que mueren, satisfaciendo así a la primera parte de la definición frazeriana, no existe el caso en que uno de ellos resurja, de modo que se anulan las dos condiciones fundamentales que habían sido usadas para acuñar la expresión.

Según Smith, los hechos mitológicos que habían sido interpretados –erróneamente– como muerte y resurrección de un dios deben más bien clasificarse como “desaparición y reaparición”, términos que se revelan mucho más apropiados porque pueden abarcar mejor la gran variedad de situaciones que se halla en las historias de los *dying gods*. Un dios puede desaparecer para volver o bien en algún momento determinado, como creo entender que para Smith hace Ba‘al, o bien periódicamente, lo cual es también el caso más frecuente, y cuyos ejemplos pueden ser Dumuzi, Adonis, por lo menos en algunas variantes del mito, y la famosa Perséfone, aunque su caso no es examinado en detalle en el artículo. Además, precisamente estos tres casos son partes

⁵⁹ J. Z. Smith 2005, p. 2535.

del que se denomina “the pattern of alternation”⁶⁰, en el que el *dying god* en cuestión pasa seis meses en la tierra y seis meses bajo la tierra. Finalmente, un dios puede también morir, como Osiris, pero sin volver atrás: el dios egipcio, en efecto, después de la muerte, encuentra su nuevo lugar en el Más Allá, y no retorna a la vida que llevaba anteriormente al ataque mortal⁶¹.

Frente a estas reflexiones, la propuesta del estudioso es, pues, que se hable de dos grandes grupos, el de los dioses que desaparecen, y el de los dioses que mueren, que estaría incluido en el anterior, pero teniendo bien presente que estos dioses, aunque mueran, no regresan de la muerte. Considerada desde este punto de vista, es verdad que la resurrección de los *dying gods* es sólo presunta.

Smith discute también otro de los supuestos frazerianos. Sabemos que el estudioso escocés consideró a los *dying gods* como dioses que tenían una fuerte relación con la vegetación, cuyo complejo mítico-ritual interpretó de dos maneras, una evemerística y la otra naturalista: los *dying gods* o bien eran antiguos reyes que habían existido y que fueron deificados por los favores prestados al género humano, o bien eran una personificación de la vida de la naturaleza, de la que representaban los ciclos vitales a través de la vicisitud de vida, muerte y resurrección que ellos mismos vivían. Smith evidencia los problemas de ambas explicaciones en el hecho de que no hay suficientes testimonios para apoyar la primera y, con respecto a la segunda, glosa que hoy ya no es aceptada la idea de los dioses como proyecciones de los fenómenos naturales⁶².

Después de haber analizado brevemente los componentes de la noción frazeriana de *dying gods* y fijado los límites para un nuevo planteamiento, Smith dedica la segunda parte de su artículo a la presentación de algunos *dying gods* como ilustración de los argumentos antes enunciados. Los ejemplos se revelan suficientemente persuasivos para que, al leer los acontecimientos míticos y rituales de Adonis, Attis, Ba‘al, Osiris, Dumuzi/Tammuz y Marduk, tal como están presentados, no se pueda sino compartir la posición del autor: Adonis y Dumuzi/Tammuz no vuelven a la vida después de haber muerto, sino que se alternan entre tierra y Más Allá; Osiris muere, pero se queda muerto en el Inframundo, del que se convierte en soberano, y nunca regresa a la tierra; Attis muere durante una cacería y el mito no apunta a ninguna resurrección, como en cambio

⁶⁰ J. Z. Smith (1987, p. 522) usa el término “bilocation” para indicar dicha acción de los dioses que se dividen entre tierra e infierno.

⁶¹ J. Z. Smith 2005, p. 2535.

⁶² J. Z. Smith 2005, p. 2535.

se puede deducir de algunas formas del ritual, y tampoco se puede dejar de considerar que ni siquiera fue un dios, sino un pastor mortal amado por una diosa; finalmente, Ba'al y Marduk representan un caso de errónea lectura de los textos: en el poema de Ba'al las tablillas tienen un orden de los eventos controvertido, y el dios, más que morir, parece bajar y subir del Inframundo, mientras que la muerte-resurrección de Marduk tiene que ver con las vicisitudes políticas entre Babilonia y los conquistadores sumerios, y por lo tanto ha de ser interpretada como una representación simbólica de la sumisión de la ciudad a los invasores, expresada a través de las desgracias del dios más importante de su panteón⁶³.

A la luz de similares premisas teóricas y ejemplos tomados de varias culturas, Smith puede decir:

As the above examples make plain, the category of dying and rising deities is exceedingly dubious. It has been based largely on Christian interest and tenuous evidence⁶⁴.

Queda bastante claro que el objeto de todo el artículo de Jonathan Z. Smith es demostrar que la categoría construida por Frazer no es válida. El exordio no deja espacio para dudas y el consiguiente desarrollo del discurso está dirigido a la demostración de las afirmaciones iniciales.

Después de haber expuesto lo que Smith, y, con él, la gran mayoría de los especialistas en el campo, piensa de los *dying gods*, considero necesario analizar con una mirada más crítica los enunciados del artículo que más interés suscitan.

No hace falta repetir otra vez que la interpretación que Frazer dio de los *dying gods* no puede ser enteramente aceptada y que necesita de una revisión para que siga siendo operativa. En algunos casos, por lo tanto, las objeciones que se le hicieron, incluyendo algunas de las de Smith, son pertinentes. No obstante, en mi opinión, algunas de sus premisas metodológicas son por lo menos discutibles, sobre todo porque son enunciadas pero no explicadas, y asimismo porque la manera en que se presentan los mitos y los ritos de los dioses escogidos por él no es del todo satisfactoria.

En primer lugar, como hemos visto, Smith afirma que no se puede mantener la explicación naturalista de los *dying gods*, porque con el tiempo ha cambiado la posición de los estudiosos acerca de la relación de los dioses con las manifestaciones naturales.

⁶³ J. Z. Smith 2005, pp. 2535-2539.

⁶⁴ J. Z. Smith 2005, p. 2539.

Smith da por supuesto este cambio de perspectiva, sin indicar de dónde viene ni cuándo se ha verificado. Seguramente los dioses no son sólo ni siempre una manifestación de los fenómenos naturales, pero esto no es suficiente para afirmar lo contrario. En Grecia, por ejemplo, está claro que algunos dioses son percibidos como manifestaciones de los fenómenos naturales, e identificados con ellos: el mismo Zeus es la lluvia, y de hecho nos encontramos con la expresión Ζεὺς ὕει, ‘Zeus llueve’⁶⁵; se le llama Hefesto al fuego de los volcanes, y al fuego en general; y Deméter y Perséfone, sólo para quedarnos en el campo de dioses de los que nos estamos ocupando, ¿no son tal vez la metáfora de los cereales y del ciclo de la agricultura que nace y el cereal que muere? Esto no lo decía sólo Frazer, sigue siendo ampliamente aceptado.

Nos encontramos con esta misma tendencia también más al este de Grecia, en el área mesopotámica. El insigne estudioso de la civilización sumeria, Thorkild Jacobsen, sostiene que los dioses de la antigua Mesopotamia eran, por lo menos en origen, una metáfora de los eventos naturales⁶⁶.

En el fondo, la temática de los *dying gods* se conecta a una fase bastante arcaica de la religiosidad antigua, por lo menos en sus manifestaciones más esquemáticas, aunque sin agotarse en ellas⁶⁷.

Pasando luego al propio tema de la muerte y resurrección de los dioses, que es el que más problemas ha generado, si bien se mira, Smith no nos ofrece una explicación precisa de por qué esta nomenclatura aplicada a nuestros dioses sería incorrecta. Él diría que no es posible hablar de muerte y resurrección de los dioses porque no hay ejemplos que las avalan, lo cual sería correcto, a la luz de los ejemplos que presenta él. Sin embargo, como veremos en un momento, presenta tales ejemplos de forma incompleta y

⁶⁵ Cf. Alc., *Fr.* 338, 10; Ammon., *in Int.* 28, 25; Apoll. Disc., 1, 24, 6; Porph., *in Cat.* 87, 40, Them., *in Ph.* 60, 9. Finalmente, un pasaje de Aristófanes (*Nub.* 369ss.) también alude a Zeus y a la lluvia, con el lenguaje irónico típico de una comedia: {Σω.} αὐται δὴ που· μεγάλοις δέ σ' ἐγὼ σημείους αὐτὸ διδάξω./ φέρε, ποῦ γὰρ πόποτ' ἄνευ νεφέλων ὕοντ' ἤδη τεθέασαι./ καίτοι χρῆν αἰθρίας ὕειν αὐτόν, ταύτας δ' ἀποδημεῖν./ {Στ.} νῆ τὸν Απόλλω, τοῦτό γε τοι τῷ νυνὶ λόγῳ εὖ προσέφυσας./ καίτοι πρότερον τὸν Δί' ἀληθῶς ὄμην διὰ κοσκίνου οὐρεῖν. “(Sócrates) Ellas, por supuesto. Te lo explicaré con grandes pruebas. Dime: ¿dónde has visto alguna vez llover sin nubes? Si fuera él, tendría que hacer llover con cielo despejado, estando ausentes ellas. (Estrepsíades): ¡Por Apolo!, esto sí lo has añadido bien al argumento presente. Antes, ¡voto a Zeus!, creía que en realidad meaba a través de una criba.” (trad. de Gil 2011, pp. 55-56).

⁶⁶ Es muy interesante un paralelo ugarítico a propósito de Ba'al con una expresión griega sobre Zeus. En el epopeya del rey Kirta se lee la expresión *mṭr b'l* (*KTU* 1.16 III 5ss.), que la mayor parte de los estudiosos traduce “la lluvia de Ba'al”, dando a *mṭr* el valor de sustantivo. Sin embargo, *mṭr* puede considerarse también como verbo, ‘llover’, y así Ginsberg (1969, p. 148) entiende *mṭr b'l*: “Ba'al llueve”. De esta forma, su traducción, “Hacia la tierra Ba'al llueve,/ y hacia el campo llueve ‘Aliyy”, es equivalente a la fórmula griega “Zeus llueve” que hemos visto en la nota 65.

⁶⁷ Jacobsen 1976, pp. 1-21.

esto hace que exista la posibilidad de que algunas de sus variantes o algunos de sus factores ofrezcan lecturas alternativas.

Tal vez falte una verdadera definición de qué es “muerte y resurrección”, desde la que empezar para establecer las diferencias entre la “auténtica resurrección” de un dios y lo que les pasa a los *dying gods*, primer paso indispensable para poder llegar a entender la eventual razón por la que se sigue manteniendo la opinión que dicha acción no se les puede aplicar.

En los capítulos sucesivos me ocuparé de dar una definición que pueda ser exhaustiva para las divinidades antiguas, mientras que ahora quisiera mostrar cómo la omisión de determinadas informaciones puede provocar la repetición de los mismos errores de crítica en lugar de abrir nuevas perspectivas de investigación.

ADONIS

Como se sabe, con respecto al mito de Adonis han sido transmitidas muchas tradiciones, aunque las dos líneas principales son las que remontan a Paniasis, el poeta épico del siglo V a. C., en la que se menciona el episodio de la contienda de Afrodita y Perséfone por un Adonis niño que acaba con el arbitraje de Zeus, quien determina que Adonis pasará tres meses con la diosa del Infierno y seis en la tierra con la diosa del amor⁶⁸, y la otra, más conocida, que es la que narra por ejemplo Ovidio, en la que Adonis, fruto de una relación incestuosa y amante de Afrodita, muere durante una cacería herido mortalmente por un jabalí⁶⁹. Smith hace hincapié en el hecho, verdadero, de que no hay una mención de la muerte y resurrección de Adonis, ya que, en la primera versión, Adonis termina alternándose entre tierra e Infierno y, en la segunda, este elemento de la alternancia, que podría ser la única conexión con la noción de la desaparición de los dioses, ni siquiera aparece.

En cuanto a los ritos, sólo hacen referencia al retorno a la vida del joven el testimonio del *De dea Syria*⁷⁰, aunque con algunas reservas, y los textos de autores cristianos que, identificando a Adonis con Tammuz/Dumuzi, hablan de su resurrección⁷¹. Smith cita también otro punto importante que había sido fundamental en

⁶⁸ Panyas., *Fr.* 27 Bernabé.

⁶⁹ Apollod., 3, 14, 4; Ov., *Met.* 10, 486-502; Serv., *in Aen.* 5, 72 e *in Buc.* 10, 18.

⁷⁰ Luc., *Syr. D.* 6-7.

⁷¹ Orígenes, *in Ezech.* 8, 14; Hieron., *in Ezech.* 8, 14; Cyr.Al., *in Isaiam* 18, 1-2.

la discusión de Frazer, los famosos “jardines de Adonis”, apoyando la interpretación más común que ve en ellos el símbolo de la caducidad de la vida de la naturaleza.

Su conclusión acerca de Adonis es que este dios muere pero no resurge. Como en el caso de otras figuras divinas involucradas en la categoría, según Smith, su importancia reside en las lamentaciones fúnebres, que parecían estar en la base del nacimiento y desarrollo de los rituales y, en un segundo momento, de los mitos, y que cualquier elemento atribuible a la resurrección es un añadido posterior de los autores cristianos para demostrar la influencia cristiana en mitos/ritos que en su forma originaria no tenían ningún parecido con los esquemas cristianos.

Smith parece no conocer, o no tomar en consideración, estudios que desde ya hace tiempo se concentran en la existencia de un Adonis divinidad levantina. A pesar de que del desafortunado y bellísimo joven tenemos solamente referencias clásicas y cristianas, de hecho, cabe decir que el Adonis que los griegos conocieron y adoptaron no era el mismo que en su tierra de origen: mortal o héroe en Grecia, Adonis probablemente tenía un estatus divino en Biblos, con un pasado de dios que muere y vuelve a la vida, como también le pasaba a un grupo de divinidades, por ejemplo, Melqart y Eshmun, que muy probablemente pertenecían al mismo substrato religioso en el que se desarrolló la figura del más poderoso entre los dioses semíticos, Ba‘al, del que también se predicaba la muerte y vuelta a la vida, como veremos en seguida⁷². En efecto, Adonis, Melqart, Eshmun y Ba‘al son todos “baales”, es decir, divinidades patronas de una ciudad: Adonis de Biblos, Melqart de Tiro, Eshmun de Sidón y Ba‘al de Ugarit⁷³.

BA‘AL

Según dicen los mitos del *Ciclo de Ba‘al*⁷⁴, el dios muere durante las luchas con otras divinidades para hacerse con el poder divino. Es precisamente en el combate con Mot en el que es perdedor, porque, antes de enfrentarse a éste, Ba‘al ha ganado a otro

⁷² Mettinger profundiza mucho en la hipótesis de que existiera una relación de los *dying gods* del área próximo-oriental, como Adonis, Eshmun, Melqart o Dumuzi, con Ba‘al. Si bien en su libro los diferentes capítulos dedicados a estos dioses están todos enfocados en la comparación, algunas secciones en particular se centran en el análisis de las fuentes que han contribuido a poner en evidencia la cuestión y el debate entre los especialistas: pp. 137-152, para las relaciones entre Adonis, Ba‘al y Damu; pp. 159-165, para Eshmun, Ba‘al y los *rpum*, los muertos benéficos de Ugarit; pp. 175- 183, para Osiris, Adonis y Melqart; pp. 205- 214, para Dumuzi, Ba‘al, Adonis y Melqart.

⁷³ De Ba‘al y Adonis hablo en este capítulo, para Melqart y Eshmun, véase cap. 3.1.

⁷⁴ Se denomina *Ciclo de Ba‘al* el conjunto de mitos que tienen que ver con la conquista del poder por parte del dios Ba‘al, contenidos en las tablillas halladas en los años 20 del siglo pasado en los archivos de la antigua ciudad de Ugarit. De Ba‘al y de su historia, central para mi investigación, hablaré con muchos detalles en los capítulos 3.3, 4.2 y 4.3.

temible oponente, Yam. En el texto se dice que después de aceptar el desafío de Mot, Ba'al muere, pero que su hermana 'Anat rescata su cuerpo, al que da sepultura, y después de estos episodios Ba'al regresa a la vida.

Apoyándose en el hecho de que las tablillas con los textos ugaríticos están rotas y faltan partes importantes (no sabemos exactamente cómo Ba'al muere ni cómo vuelve a la vida), Smith concluye que Ba'al no muere y regresa a la vida, y que la suya es en realidad una desaparición y reaparición. Además, en su opinión es relevante que no haya ninguna correspondencia entre el mito de muerte-pasión-resurrección de Ba'al, y un eventual rito que representara estos hechos míticos.

"The question wheter Aliyan Baal is a dying and rising deity must remain *sub judice*", dice Smith como conclusión de la parte dedicada a Ba'al, pero no aporta ningún argumento como prueba de la otra posibilidad⁷⁵.

Con respecto a las dos objeciones mayores de Smith al ciclo de Ba'al, si bien es verdad que las seis tablillas en que se recoge el texto del mito están rotas, es asimismo cierto que la mayoría de los ugaritólogos concuerda en afirmar que la secuencia correcta de los eventos narrados en las tablillas rotas es muy probablemente lucha-muerte-retorno⁷⁶, y, cosa mucho más importante, considera que Ba'al efectivamente muere y después de esta muerte retorna a la vida, y que las explicaciones alternativas que se han dado a lo largo de los años no son sostenibles precisamente porque van en contra de las evidencias textuales⁷⁷.

Por último, el autor tampoco acierta al hablar de la existencia del ciclo de Hadad y de la identificación de esta divinidad con Ba'al. Poco antes de concluir el apartado sobre Ba'al afirma:

In another, even more fragmentary Hadad cycle (Hadad being identified with Baal), Hadad goes off to capture a group of monsters, but they, in turn, pursue him. In order to escape he hides in a bog, where he lies sick for seven years while the earth is parched and without growth. Hadad's brothers eventually find him and he is rescued. This is a disappearing-reappearing narrative. There is no suggestion of death and resurrection⁷⁸.

Smith está aquí comentando un mito fragmentario (KTU 1.12 I-II), en el que Ba'al aparece enfrentando a unos demonios. Considera que es parte de un ciclo fragmentario

⁷⁵ J. Z. Smith 2005, p. 2536.

⁷⁶ Pardee 1997, p. 242.

⁷⁷ Mettinger 2001, pp. 34-37 y 55-81, especialmente p. 35 para la cuestión de las diferentes interpretaciones de la muerte de Ba'al.

⁷⁸ J.Z. Smith 2005, p. 2536.

de Hadad y que éste está aquí identificado con Ba'al. En realidad, no existe un ciclo de Hadad, sino que la historia a la que Smith se refiere es otro mitema de Ba'al que vuelve a proponer el motivo de la derrota del dios y de las consecuencias que ésta tiene para la tierra; lamentablemente, el estado fragmentario de la tablilla no permite una reconstrucción segura de los eventos anteriores y posteriores al episodio de la muerte de Ba'al, lo que hace imposible situarlo en un contexto narrativo preciso.

Por otra parte, tampoco es correcto hablar de identificación entre Hadad y Ba'al en esta composición, ya que Hadad es usado como nombre para referirse a Ba'al, y no designa a otro dios. Como explicaré en el cap. 3.1, la verdadera divinidad de la lluvia era Hadad, del que *baal* era solo un epíteto, y en el texto el nombre Hadad es usado como recurso literario para referirse a Ba'al⁷⁹.

ATTIS

Smith dice que “the complex mythology of Attis is largely irrelevant to the question of dying and rising deities”, entre otras cosas porque Attis, uno de los dioses de referencia en la teoría frazeriana, no es ni siquiera un dios⁸⁰.

En su análisis de la figura del pastor frigio, Frazer se basó esencialmente en los rituales, que tenían lugar en Roma y que, por lo menos en las fiestas en honor de Cíbele, parecían demostrar la efectiva resurrección de Attis, mientras que ni en el mito ni en el rito originario hay trazas de esto⁸¹.

Sin embargo, las historias míticas de Attis no carecen de interés a la luz de un estudio más exhaustivo de los *dying gods*. Es en este punto donde habría que rescatar un elemento que Smith no considera: la dinámica entre Attis y Cíbele, en los términos de la relación entre una diosa importante y un compañero de menor releve religioso. Este tipo de relación está presente en muchos otros mitos de los *dying gods*, aunque con gradaciones y desarrollos diferentes, por ejemplo, en la historia de Inanna (Ishtar) y Dumuzi, Osiris e Isis o Deméter y Perséfone, y asimismo parece bastante verosímil el hecho de que la secuencia narrativa de la muerte durante la caza de un jabalí haya ejercido su influencia en otros mitos, sobre todo el de Adonis y en algunas variantes del mito de Dumuzi. La procedencia geográfica, el área frigio-lidia, podría a su vez ser

⁷⁹ De todas formas, ya que la historia contenida en la tablilla en cuestión parece haber sido frecuentemente malinterpretada, la comento también en el cap. 3.1 y 3.3.

⁸⁰ J. Z. Smith 2005, p. 2536.

⁸¹ Firm., *De err. prof. relig.* 3.

interesante en la lectura e interpretación de los diferentes núcleos literarios que se pueden entrever en los mitos de los *dying gods*⁸². De todas formas, de eso hablaremos mejor más adelante.

Por lo tanto, el mito y los ritos de Attis no son simplemente una prueba más para demostrar la inexactitud de Frazer. Más bien, sería necesario extrapolar de ella los elementos útiles para redefinir la categoría.

MARDUK

Smith afirma que con la mitología de Marduk ha habido claramente un malentendido, y ésta es también la opinión general de la mayoría de los investigadores. Su caso había generado inicialmente mucho entusiasmo por ser el único en el que parecía manifestarse la correlación entre mito y rito, que Frazer había estado buscando en los *dying gods*, en la historia de un dios cuya muerte y resurrección se reflejaban en el ritual a través de la muerte y resurrección del rey. El poema en forma de comentario ritualístico implicado es conocido con el título *The Death and Resurrection of Bel-Marduk* y fue por muchos años interpretado como la narración de los sufrimientos de Marduk que habrían tenido que acompañar los ritos del *Akitu*, la fiesta babilonia del año nuevo. En ella, la muerte y resurrección del dios eran representadas simbólicamente en los sufrimientos del rey, al que se infligía un humillante tratamiento, incluyendo la pérdida de sus poderes reales (= muerte) para finalmente ser investido de ellos otra vez (= resurrección).

En realidad, el texto ha sido mal traducido y mal interpretado, porque se trata de una obra escrita en conmemoración de un momento puntual de la historia babilonia, con ocasión de la conquista asiria de 691/689, cuando la estatua de Marduk fue llevada a Ashur. El pequeño poema serviría luego como alusión, en clave paródica, a la derrota babilonia a través las vicisitudes del dios principal de la ciudad que había sido sometido a los dioses asirios, más poderosos que él, y donde no hay ninguna referencia a la muerte y resurrección de Marduk⁸³.

OSIRIS

⁸² Burkert 1979, pp. 108-111.

⁸³ A tal propósito, véase Frymer-Kensky 1983, pp. 131-141 y cap. 3.1.

De principal pilar de la categoría frazeriana de los *dying gods* con Adonis y Attis, el más importante dios de los egipcios pareció ser uno de los que contribuyó de manera determinante a derrumbarla.

El caso de Osiris es todavía más peculiar dentro de los *dying gods* porque él es de hecho el único cuyos mitos y rituales están bien documentados, tanto gracias a los textos griegos, sobre todo de Plutarco en el *De Iside et Osiride*, como a los egipcios, que nos informan de Osiris a través de los *Textos de las Pirámides*⁸⁴ y los *Textos de los Sarcófagos*.

El problema esencial en la historia de Osiris es que el dios no regresa a la vida, sino que muere y se queda en el Más Allá, y lo único en lo que se puede pensar en términos de una resurrección es que el dios vive una especie de retorno en la persona de su hijo Horus. Además, hay otros matices más importantes en la figura divina de Osiris que los inherentes a los *dying gods*.

Osiris ocupa un lugar sustancial dentro de las creencias religiosas egipcias, porque se convierte en el símbolo de la vida que perdura más allá de la muerte y en la esperanza de una existencia ultramundana que recompense incluso la más triste de las vidas terrenas, de igual modo que después de haber sido privado de su vida violenta e injustamente, también el dios había recibido una compensación. “In no sense can the dramatic myth of his death and reanimation be harmonized to the pattern of dying and rising gods”, concluye Smith su apartado sobre Osiris⁸⁵.

En efecto, la historia de Osiris parece muy singular, por el hecho de que el dios se queda en el Más Allá y no regresa de allí. Frazer no dijo nunca que regresara, sino que analizó las razones de esta naturaleza de divinidad ctónica que Osiris asumía. De todas formas, de los requisitos de un *dying god*, Osiris tiene unos cuantos: conexión con la vegetación, aunque no es un dios de la vegetación directamente, sino de forma tangencial, en cuanto señor de las aguas del Nilo; la asociación con una diosa, Isis, y la

⁸⁴ Los *Textos de las Pirámides*, así llamados porque se encuentran grabados en las paredes de las pirámides de los faraones de la V y VI dinastía (circa 2500-2270 a.C.), recogen fórmulas mágicas y relatos mitológicos según las creencias religiosas del Imperio Antiguo egipcio, y su finalidad era la de propiciar la vida eterna del soberano difunto y de su noble familia. El mismo repertorio de magia, mitología y rituales se encuentra también en los *Textos de los Sarcófagos*, escritos en las paredes de los sarcófagos que, a partir del periodo del Imperio Medio (2100 a.C.), acogían los restos de los muertos. La presencia de Osiris en los *Textos de las Pirámides* es más bien escasa, aunque de las informaciones que proporcionan acerca del dios, está claro que la historia de su muerte ya era conocida en esa época; en cambio, en los otros, Osiris tiene un papel mucho más relevante.

⁸⁵ J. Z. Smith 2005, p. 2538.

realeza. En especial, son muy importantes en su caso el hilo conductor del poder político y la centralidad de los rituales en su religiosidad.

No obstante, otra vez los elementos “incómodos” quedan ignorados. Se trata principalmente de la presencia de historias autóctonas acerca de la resurrección del dios y sus singulares semejanzas con Adonis por lo que tiene que ver con los notorios jardines⁸⁶.

En el tratamiento de Smith, de los jardines de Adonis se menciona sólo la interpretación erótico-psicológica de Detienne y de la escuela francesa⁸⁷, que entre otras cosas es la más aceptada, prescindiendo de una corriente más reciente que está revalorizando el significado de los jardines más en línea con la originaria explicación frazeriana, de rituales dirigidos a la promoción de la fertilidad, según el papel que éstos tenían en algunas ceremonias religiosas del levante antiguo.

Por último, me parece interesante hacer notar que una discusión más profunda acerca de Osiris lleva a un punto importante: el exacto significado del término resurrección. Por ahora, baste con subrayar que Osiris no vuelve al reino de los vivos, es cierto, pero retoma sus poderes y sigue vigilando el buen ritmo de la vida en la tierra desde el Más Allá. Como mucho, se suman nuevas tareas a las que ya tenía, pero no pierde las antiguas: en este sentido se puede entender que se hable de una resurrección del dios. Pero de la resurrección me ocuparé largamente más adelante, en el cap. 3.4.

TAMMUZ/DUMUZI

Por lo que tiene que ver con el dios pastor Dumuzi (para los sumerios y acadios) y Tammuz (para los hebreos), Smith opina que no puede ser incluido en la categoría de los *dying gods*, porque en sus mitos y ritos el acento está puesto en la muerte y en las consiguientes ceremonias fúnebres, que estaban muy difundidas en el área próximo-oriental. En cambio, en la parte de la tradición que apunta a la vuelta de Dumuzi, así como se presenta en la famosa historia de Inanna (Ishtar), su mujer en la tradición mesopotámica, se reconocen las características de la alternancia y no de la muerte y resurrección.

⁸⁶ Mettinger 2001, pp. 167-183.

⁸⁷ Detienne 1972 (1983).

Luego, Smith presenta la historia de cómo las suposiciones acerca de Dumuzi se revelaron equivocadas con el descubrimiento de los textos. Al principio, cuando sólo se disponía de la versión acadia, y además incompleta, del mito del descenso a los infiernos de Ishtar, se pensaba que la diosa bajaría al Más Allá para rescatar a su marido, hipótesis que fue desmentida cuando se tradujo el mismo mito en la versión sumeria. Ahí se leía que Inanna no bajaba al Más Allá para llevarse a Dumuzi, sino que ella misma había sido la causa de la bajada de él, porque, para poder volver libre a la tierra, tuvo que entregar un substituto; la ulterior publicación de otro fragmento desconocido del texto sumerio aclaraba que la decisión final era que Dumuzi y su hermana Gestinanna se alternarían entre el Más Allá y la tierra⁸⁸.

La publicación del *Descenso de Inanna* se consideró un triunfo contra los frazerianos, ya que Frazer, que no pudo conocer ninguno de los textos cruciales, afirmaba que Inanna (Ishtar) bajaba al Más Allá para recuperar a su marido, basándose en el paralelo de este mito con los de otras célebres parejas, como Orfeo y Eurídice, en las que uno va en búsqueda de la otra que, por alguna razón, ha sido aprisionada en el Más Allá.

A tal propósito, mientras creo que Smith acerca correctamente Dumuzi a Adonis y Perséfone, porque en las tres historias se vuelve a encontrar la misma secuencia de la alternancia entre tierra e Inframundo, no considero muy relevantes las diferentes soluciones del mito de Dumuzi o las interpretaciones que a lo largo de los años se dieron conforme se iban traduciendo los textos: a efectos del estudio de la categoría, el hecho sobre el que hay que reflexionar es justamente el bajar y subir de los infiernos de Dumuzi, mientras todo lo que rodea esta acción central para la mitología atañe más bien a problemas literarios y no religiosos.

Asimismo, no puedo entender la idea de Smith de que no sería claro el retorno de Dumuzi del Más Allá, porque para él el dios era más bien una figura de la cual se

⁸⁸ Del viaje de Inanna (Ishtar) al Más Allá existen dos versiones: una sumeria (*Descenso de Inanna al Más Allá*), de más de 400 versos, conocida a partir de 1937 (la otra sección del mito, con acciones perteneciente a las fases finales de la historia, fue descubierta en 1963), y otra acadia (*Descenso de Ishtar al Más Allá*), aparecida cien años antes que la otra, y que era mucho más breve, porque contaba solo 137 líneas. El *Descenso de Ishtar* no traduce al acadio el *Descenso de Inanna*, sino que aporta significativas novedades. Ya que, como para Ba'al y sus mitos, también Inanna (Ishtar) representa una parte muy importante en mi discurso, remito para ulteriores informaciones a los capítulos 3.3, 4.2 y 4.3.

rememoraba la muerte⁸⁹. Y, en efecto, sabemos de la existencia de famosas ceremonias fúnebres para el dios en la Antigüedad, y tenemos las canciones rituales de lamentación, que probablemente las acompañaban. Sin embargo, hay también una parte importante de los documentos que avalan las historias de la alternancia en una forma que, para mí, no es menos convincente que las pruebas que se pueden aportar para demostrar la otra posición⁹⁰.

Antes que nada, al hablar de Dumuzi, habría que tener en cuenta que la situación es bastante complicada, tanto por lo que respecta a su naturaleza divina, por el hecho de que a lo largo de tantos años de evolución religiosa en su figura se han superpuesto muchos caracteres mitológicos diferentes –rey, héroe, dios menor compañero de una gran diosa–, como por lo que tiene que ver con los numerosos textos, mitológicos y rituales, de los que es protagonista.

Con respecto al primer punto, Dumuzi muestra ciertos parecidos con el dios Ningishzida, y con el rey Urnamma, ambos protagonistas de famosas katabaseis literarias; además, Ningishzida es a menudo considerado un joven dios de la fertilidad que muere⁹¹.

Y, por lo que concierne a la alternancia según la cual Dumuzi pasa seis meses en la tierra y seis en el Más Allá cambiándose con su hermana, el mito de referencia es el *Descenso*, tanto en su versión sumeria, como en la acadia. Pero, ya que me detendré en esa historia y en las implicaciones para Dumuzi más adelante, en los capítulos 3.3 y 4.3, me limito aquí a mencionar otro testimonio.

Se trata de una carta (A. 1146) del siglo XVIII, encontrada en la antigua ciudad siria de Mari, que alude al retorno de Dumuzi de la muerte. Creo que el hecho de ser un documento epistolar hace todavía más significativo su testimonio, ya que es mucho más probable que una carta, por la naturaleza espontánea que la caracteriza, refleje las creencias populares y no busque los paralelos de la erudición mitológica:

Por lo que a mí respecta, mírame a mí. Hasta el momento he escapado de la muerte y he salido sano y salvo. En la ciudad de Ahuna, por diez veces he conseguido salir ileso de

⁸⁹ Respalda esta hipótesis la epopeya de Gilgamesh, porque, en VI. 46-47 de la versión babilónica estándar, el rey rechaza las propuestas amorosas de Ishtar recordándole que todos los hombres que había querido, en especial Dumuzi, se habían muerto.

⁹⁰ Para una visión más detallada de todos ellos, véase Mettinger 2001, pp. 185 -214.

⁹¹ Discutiré las historias y los caracteres de Ur-namma y Ningishzida en el cap. 4.3.

sublevaciones. ¿Por qué, ahora, no considerarme como Dumuzi? Al final del año es asesinado y cada [primavera (?)] regresa al templo de Annunitum [...] ⁹².

Por lo tanto, como en otros casos, también con Dumuzi me parece que a los documentos que presentan su situación desde otro punto de vista no es dada la misma importancia que a otros que apoyan, en cambio, la posición a la que inclina el autor. Así concluye Smith el apartado acerca de Dumuzi, de una forma que no me parece hacer justicia al efectivo sentido de los distintos elementos del descenso de Inanna (Ishtar) y, sobre todo, del papel de Dumuzi a la luz de su relación con otras tradiciones literarias:

For some scholars, this new conclusion to Inanna's Descent was sufficient to restore Dumuzi/Tammuz to the class of dying and rising gods. Such an understanding is unlikely. The myth emphasizes the inalterable power of the realm of the dead, not triumph over it. No one ascends from the land of the dead unless someone takes his or her place ⁹³.

En conclusión, Smith reúne sus propios estudios acerca de Frazer y las diferentes líneas de criticismo a los *dying gods*, en una panorámica general para su artículo *Dying and Rising Gods*, contribuyendo a decretar la muerte de la antigua y famosa categoría de los dioses que mueren. En el artículo, se cae entera la construcción teórica frazeriana que, al mismo tiempo, es reformulada, para ser más general y comprensiva de los múltiples ejemplos divinos de los que las mitologías antiguas nos han provisto: en definitiva, la tradicional noción de *dying god* ha de ser considerada herencia de unos estudios imprecisos o dictados por premisas incorrectas, por más que fascinantes, y que por lo tanto ha sido usada en forma acientífica.

Por un lado, muchos de las cuestiones generada por la crítica frazeriana y comentadas en su artículo por Smith son justas, pero, por otro, una serie de afirmaciones necesitadas de aclaraciones, y la presentación de ejemplos bajo una óptica sesgada, no hacen más que renovar las tradicionales líneas de ataque que se formaron ya pocos años después de la publicación de la *Rama Dorada*, frente a las cuales hoy en día existe otra corriente de pensamiento, que es tan válida filológica e históricamente como las otras y que, si es tomada en consideración, podría demostrar que las especulaciones de Frazer no eran del todo erróneas.

A mi parecer, de hecho, en la actual manera de enfrentarse a la cuestión *dying gods* que, citando por una última vez a Smith, “is of more interest to the history of

⁹² Cf. Durand 1997, pp. 146-151.

⁹³ J. Z. Smith 2005, p. 2539.

scholarship than to the history of religions”⁹⁴, quedan muchos interrogantes eludidos: ¿es verdad que no hay muerte y resurrección de los dioses?, ¿es posible decir que en todos los casos en que se habló de “muerte y resurrección” de un dios fue por influencia cristiana?, ¿por qué se puede aceptar la idea de que los dioses desaparezcan, duerman, hasta mueran, y que reaparezcan, se despiertan pero no que regresen de la muerte?, ¿qué relación existe entre los mitos de los *dying gods*?, ¿es todavía Osiris el referente *par excellence* de la categoría?

Como vemos, hay numeroso puntos por aclarar en toda la cuestión. Intentaré dar un ejemplo que muestre cómo la perspectiva puede cambiar si se analizan los datos sin dejarnos guiar por juicios preconcebidos en la segunda parte de este estudio, “Cuestiones teóricas”.

⁹⁴ J. Z. Smith 2005, p. 2539.

3

CUESTIONES TEÓRICAS

3.1

LOS DYING GODS

3.1.1 *Osiris*

Del señor egipcio de los muertos tenemos una gran cantidad de información, tanto por lo que respecta a sus mitos como a sus ritos⁹⁵. En su lengua originaria, el nombre es Usir (Osiris es la forma griega), y tiene una etimología incierta. El dios era normalmente representado con todo el cuerpo, a excepción de la cabeza, envuelto en vendas, como una momia, o con una corona, un cayado y un látigo, símbolos de su autoridad sobre los vivos, antes, y sobre los muertos, después⁹⁶. Centro de su culto fueron las ciudades de Busiris, en el alto Delta, que era también su patria, y Abido, pero su culto se difundió fácilmente por todo Egipto y fue practicado bajo el patrocinio de los faraones, convirtiéndose de esta forma en elemento unificador y de referencia en la multiplicidad de los credos locales. En su mito, extraordinariamente famoso en la antigüedad, hay tres aspectos fundamentales que delinean su figura divina: el carácter real, la vegetación y la muerte⁹⁷.

Muerto por su hermano Seth, que despedazó su cuerpo y distribuyó los trozos por todo el país, Osiris volvió a la vida gracias a la intervención de su devota esposa Isis. Ésta, después de una larga peregrinación, consiguió encontrar todos los restos menos uno (los genitales, cuya falta tuvo que suplir con una réplica que ella misma hizo), los juntó, y usando la magia, le devolvió la vida a su amado esposo, fundó su culto y concibió a Horus, destinado a sustituir a su padre como rey de los dioses⁹⁸.

⁹⁵ El relato completo del mito lo encontramos en la obra *De Iside et Osiride* de Plutarco, pero dan muchas informaciones también los textos egipcios de la quinta y sexta dinastía, como los *Textos de las Pirámides* y los *Textos de los Sarcófagos* (véase cap. 2.2, n. 84). Sobre Osiris véase Heerma van Voos 1999, pp. 1226-1230, Assmann 2001, pp. 123-147 y Lesko-Mastrocinque 2005, pp. 6919-6922.

⁹⁶ De hecho, las prácticas que sufre el cadáver de Osiris (despedazado y recreado con elaborados procedimientos) en sus mitos son considerados el paradigma divino de las diferentes técnicas de momificación existentes en Egipto.

⁹⁷ De éstos es muy probable que el real sea el más antiguo de todos.

⁹⁸ En más detalles, el mito contado por Plutarco relata que Seth, hermano de Osiris, tenía un precioso ataúd de la medida de Osiris y que, durante un banquete, ayudado por otros veintisiete conspiradores, promete dárselo a quien puede entrar en él perfectamente; todos prueban, pero obviamente Osiris es el único que lo consigue. Seth, entonces, cierra el ataúd y lo tira al río. El ataúd llega a Biblos, donde Isis lo encuentra. Después de varias aventuras, Isis lleva el cuerpo de Osiris a casa, pero Seth lo encuentra, lo despedaza y esparce los trozos por todo el país; finalmente, la diosa consigue reconstruir el cuerpo de su marido y devolverle la vida. Plutarco refiere también del adulterio de Osiris con Nephtys, la

Hay dos aspectos que caracterizan la figura divina de Osiris, determinados por su vínculo con la naturaleza y la vegetación⁹⁹ y con el Más Allá¹⁰⁰. Por un lado, Osiris es un dios muerto¹⁰¹, que después de su muerte se convierte en rey de los difuntos y juez de las almas¹⁰², y por otro garantiza a los vivos la prosperidad en tierra pese a que no esté presente. Es más, su intercesión es aún más indispensable dado que Seth no ha sido derrotado del todo. Tutor de la fertilidad, Osiris tiene que ocuparse también de las aguas, premisa imprescindible para el buen funcionamiento de la naturaleza, esto es, de que el Nilo siga sus fases de crecida y disminución, que permiten las inundaciones y, luego, la agricultura en los campos. Asimismo, su existencia en el Infierno es esperanza para los fieles de que hay vida después de la muerte; este deseo de compartir el mismo destino del dios llevará a una total identificación entre él y sus devotos y a la práctica de poner delante del nombre de los difuntos el del dios.

Finalmente, cabe decir que nos ha llegado mucha información acerca de los ritos que se celebraban en honor de Osiris. El más importante era el ritual de otoño que tenía lugar en Dendera (con algunas variantes también en Abido y Edfu). Durante las celebraciones, que según Plutarco estaban vinculadas a las fases del Nilo, los fieles veneraban veintitrés féretros del dios y con arena y cebada preparaban figuras momificadas, que podían ser itifálicas, y que regaban para que germinasen¹⁰³. Además, el de Queronea habla de las fiestas Familia de Alejandría que tenían lugar en agosto, durante las que había una faloforía, y Heródoto de los rituales nocturnos de Sais, que llama “misterios” de Osiris¹⁰⁴. Este tipo de ceremonias tenían que ver con la vegetación:

esposa de Seth, el nacimiento de Anubis y la ira del marido traicionado. En los *Textos de las Pirámides*, en cambio, se lee que Osiris muere ahogado después de haber luchado con Seth; además, éstos informan sobre cuáles fueron las prácticas mágicas que hizo Isis para mantener vivo a Osiris.

⁹⁹ Frazer identificó a Osiris básicamente con el espíritu del grano y consideró que sus mitos y ritos seguían el ciclo anual de este cereal.

¹⁰⁰ De todas formas, ésta no es solo una peculiaridad de Osiris, ya que es muy frecuente que las divinidades de la vegetación lo sean a la vez del mundo ctónico.

¹⁰¹ Uno de sus epítetos más frecuente se puede traducir como “el principal de los occidentales”, donde por occidentales se entiende “los muertos”.

¹⁰² En el período del Reino Antiguo (1370- 1325 a. C.), Osiris asumió rasgos solares por su naturaleza de dios del Más Allá, y fue identificado con Ammon-Ra: se creía, de hecho, que Osiris era el sol que durante la noche desaparecía porque moraba en el reino de los muertos.

¹⁰³ Esta acción ritual se parece muchísimo a la preparación de los “jardines de Adonis”. La idea de influencias entre los dos cultos no debería parecer tan rara, ya que también en el mito del dios egipcio hay referencias a Fenicia, la patria de Adonis: el cuerpo de Osiris fue encontrado en Biblos y Adonis era fenicio, de Biblos precisamente. En todos casos, en el cap. 2.2, he hablado de esta semejanza entre los cultos de Adonis y Osiris.

¹⁰⁴ Hdt. 1, 170; 2, 62; 2, 132.

simbólicamente, cosechar los cereales equivalía a matar a Osiris, sembrar los campos a su funeral, y el uso del agua a la obtención de una nueva vida. Sin embargo, había también rituales que no estaban relacionados con la vegetación: en Abido, por ejemplo, las festividades preveían la simulación de la lucha entre Osiris, Seth y sus secuaces; Osiris sucumbía, era sepultado y llorado, pero al final sus opositores eran derrotados y él devuelto a la vida.

3.1.2 *Adonis*

La situación acerca de Adonis está muy articulada, tal vez más que en el caso de los otros dioses que estoy considerando, probablemente por el hecho de que fue un personaje mitológico conocido en muchos países, y que por lo tanto asumió características diferentes según la cultura que lo adoptó; es posible también que se confundiese con las divinidades locales¹⁰⁵.

Acerca de Adonis tenemos tres tradiciones, la griega, la levantina y la egipcia, y muchas informaciones sobre los mitos de los que era protagonista y de los ritos que se celebraban para él.

Por lo que respecta la dimensión mítica, hay básicamente dos versiones de la muerte de Adonis. La más famosa y difundida dice que el cazador Adonis muere atacado por un jabalí y la otra, que el pequeño Adonis, disputado por Afrodita y Perséfone, se alterna entre Más Allá y tierra por orden de Zeus. Empezaré con las historias mitológicas.

En unos versos de Safo leemos: “Se muere, oh Citerea, el tierno Adonis- ¿Qué hacemos?- golpeaos el pecho, oh muchachas, y rasgaos las túnicas”¹⁰⁶.

Así pues, en el siglo VII tenemos el primer testimonio acerca de un dios oriental, Adonis, y de sus vicisitudes, que ya en esta época habían llegado a Grecia.

Todo lo que se sabe de Adonis lo debemos a autores griegos, latinos y cristianos, ya que faltan de él relatos mitológicos originarios. De su mito existen muchas versiones, y todas realzan la conexión del joven dios con Afrodita y su desafortunado destino de muerte, por el cual, en el mundo antiguo, se hace objeto de lamentaciones y

¹⁰⁵ De algunos aspectos de los mitos y ritos, como por ejemplo, de la resurrección, hablaré en el cap. 3.4.

¹⁰⁶ *Fr.* 140 y 168 Voigt. Estos versos son transmitidos por Hefestión (10, 4). Sobre Adonis véase Ribichini 1999, pp. 12-17 y 2001, pp. 97- 114, sobre todo para bibliografía ulterior; Servais-Soyez 1981, pp. 222-229; Smith 2005, pp. 2535-2536 y Lipiński 2005a, pp. 34-36.

manifestaciones luctuosas. Adonis, según prueba su nombre, era de origen semítico¹⁰⁷. En estas lenguas, *'dn* significa “señor”, y el elemento *-is* puede ser el sufijo del posesivo en uso en las lenguas semíticas: así explicado el nombre significa “mi señor”¹⁰⁸, y la forma griega Ἀδωνις sería un préstamo del nombre más posesivo semítico que pasó directamente a la flexión de los nombres en *-i*.

Esta figura mitológica tan famosa en la literatura y en el arte antiguos¹⁰⁹ tuvo que ser, pues, uno de los *baalim* sirio-fenicios –en particular de la ciudad fenicia de Biblos– que no se invocaban directamente por nombre, sino que los devotos, por temor religioso, se dirigían a ellos con el genérico apelativo de “señor”. Los centros más importantes del culto de Adonis en Oriente fueron Biblos, Afaca¹¹⁰, Sidón, Antioquía, Alejandría y Dura-Europos y en Grecia, Atenas, Argos, Lemnos y Caria. En Occidente, en cambio, aunque el mito del dios fue muy conocido (sobre todo entre los etruscos, que tributaron grandes honores a la pareja formada por Adonis, que en su lengua era Atunis, y Turan, la diosa considerada el equivalente etrusco de la Afrodita griega y la Venus romana) y no hay muchos testimonios de su culto.

Es muy probable que la figura de Adonis que nos es más familiar, la que fue fijada por la tradición clásica, desde su nacimiento haya pasado a través de un largo proceso de manipulaciones ideológicas que lentamente la moldearon según el gusto griego. La helenización a la que se enfrentó este personaje dificulta establecer su carácter originario, determinar qué tipo de divinidad fue realmente en origen, en su país de procedencia, si un dios, como testimoniaría la naturaleza de *baal* que asoma detrás de su nombre, o un héroe, como inducirían a pensar más bien las leyendas clásicas.

En Grecia, existían muchos mitos acerca de Adonis y en su honor se practicaban ritos que se ganaron una gran fama en la antigüedad. Cuenta Paniasis, poeta épico de Halicarnaso del siglo V a. C., que Adonis era hijo del rey asirio Theis y de su hija

¹⁰⁷ En efecto, el mito clásico está impregnado de referencias al mundo fenicio: los lugares que sirven de trasfondo a los hechos, la onomástica, o el particular de la celebración de las fiestas de Adonis en las terrazas de las casas, que era un rasgo típico de las religiones semíticas.

¹⁰⁸ La forma extendida era probablemente la invocación usada en los cantos fúnebres *hōy adōnī*, “oh mi señor”.

¹⁰⁹ En las obras de arte, Adonis era a menudo representado reclinado en un lecho, que representaba a la vez su lecho nupcial y su lecho de muerte, como por ejemplo en la pelica de Santángelo conservada en el museo de Nápoles.

¹¹⁰ En esta ciudad, a pocos kilómetros de Beirut, se encontraban el río Adonis y un templo dedicado al dios, que se decía que había sido fundado por el mismo abuelo del joven, Cíniras, y que al parecer conservaba su tumba. A pesar de ser destruido por orden de Costantino, siguió siendo un lugar de culto del dios. Cf. Luc., *Syr. D.* 9; Soz., *H. E.* 11, 5; Macr., *Sat.* 1, 21, 1; Eus., *L. C.* 8, 55.

Esmirna, en la que Afrodita había inspirado una innatural pasión por su padre. Una noche, durante las Temosforias, aprovechando de la ausencia de su madre que había acudido a las fiestas, y contando con la complicidad de su nodriza, la muchacha consiguió seducir a su padre, sin que éste se diera cuenta de que se trataba de su propia hija. Los dioses decidieron salvarla de la ira de Theis cuando, al descubrir el engaño, quiso matarla, y la trasformaron en el árbol de la mirra. De su corteza, después de los nueve meses de gestación, nació un niño de extraordinaria hermosura¹¹¹, Adonis, que atrajo la atención de Afrodita; ella lo encerró en un cofre y se lo confió a Perséfone.

También la señora del Más Allá sufrió la fascinación del pequeño Adonis y no quiso devolvérselo a la diosa del amor, así que Zeus tuvo que hacerse árbitro de la contienda entre sus dos hijas, y decidió que Adonis se quedase un tercio del año con Afrodita, un tercio con Perséfone y que por el tercio restante fuese libre; Adonis regaló los meses que le correspondían a Afrodita¹¹². No sabemos cuál sería la conclusión de la historia en la versión de Paniasis. Pero fuentes posteriores, que mantienen la misma narración, con una pequeña diferencia en la genealogía –Adonis es hijo de Mirra, a su vez hija de Cíniras, rey de Chipre–, la revelan: durante una cacería, Adonis fue muerto por un jabalí¹¹³.

Una tercera versión del mito de Adonis es la que da Servio en el comentario a las Bucólicas virgilianas: Zeus fulmina a Adonis culpable de haber violado a Erínome, y de su sangre nace una flor, una rosa o una anémona, que brota antes que el trigo¹¹⁴. Este mito de Adonis fue el usado también por Bión de Esmirna para su *Lamentación de Adonis*, en que se cuenta, con tonos muy enternecedores, la muerte del joven y el desgarrador sufrimiento de la diosa. Hay todavía un ulterior testimonio sobre la muerte de Adonis: el Pseudo-Melitón, que llama Tammuz al dios, cuenta que le dio la muerte Hefesto, celoso porque su mujer Balti estaba enamorado de él, en el monte Lebanon, mientras era ocupado con los trabajos en el campo; Adonis fue después sepultado en Afaca.

¹¹¹ Panyas. *Fr.* 27 Bernabé. Uno de los epítetos semíticos de Adonis es *na 'mān*, “el hermoso”, que entre los semitas occidentales es también un nombre propio.

¹¹² Esta versión del mito es la que usa el autor del espejo de Preneste, fechado ente el siglo V y IV a. C.: aquí, en el centro de la escena, está representado Zeus entronizado y con el rayo en la mano, con a su izquierda Perséfone y a su derecha Afrodita, y encima del dios el artesano con el cofre en que estaba cerrado Adonis; acompaña las figuras la inscripción “Venos Diouem Prosepnai”.

¹¹³ Apollod., 3, 14, 4; Ov., *Met.* 10, 486-502; Serv., *in Aen.* 5, 72 e *in Buc.* 10, 18.

¹¹⁴ Serv., *in Buc.* 10, 18. El particular de la flor que se genera de la sangre del muchacho se encuentra también en Bión de Esmirna, Ovidio, en los escolios a Teócrito y Nono.

Por lo que respecta al culto de Adonis, en cambio, sabemos que los rituales en su honor tenían lugar en Grecia, Egipto y el Levante, y que era particularmente querido por las mujeres. De las Adonias de Atenas (aunque es muy probable que estas fiestas tuvieran las mismas características también en el resto de Grecia) tenemos pruebas ya en el siglo V, cuando las mujeres, en los días de las fiestas, ὁ Ἀδωνιασμός¹¹⁵, subían a las terrazas de las casas para danzar y lamentar la muerte del joven. Las celebraciones tenían lugar a finales de junio, manifestaban un fuerte simbolismo natural, tenían un aspecto de mal agüero debido a su naturaleza fúnebre y eran de carácter privado, porque, a pesar de su enorme popularidad, en Grecia el culto de Adonis no fue nunca aceptado como oficial¹¹⁶.

La característica más famosa de la fiesta ateniense eran los llamados Ἀδώνιδος κήποι, “jardines de Adonis”. Se trataba de macetas en que se plantaban semillas de plantas de rápida maduración, como cebada, lechuga e hinojo, que crecían en el lapso de tiempo de pocos días para marchitarse con igual velocidad¹¹⁷: eran por lo tanto paradigma de esterilidad.

En Egipto, las Adonias tenían cadencia anual y duraban dos días. La descripción más famosa de las Adonias egipcias es la del *Idilio* XV de Teócrito, todo él dedicado a la fiesta que la reina Arsínoe quiso dar para el joven amante de Afrodita¹¹⁸.

Las dos protagonistas, Gorgó y Praxínoe, nos acompañan por la Alejandría del siglo III a. C. en los días de la fiesta. En el primero, en que reinaba una atmósfera de alegría, se celebraba una hierogamia sucesiva al retorno de Adonis de los Infiernos y en el segundo, por el contrario, predominaban la tristeza y la desolación: las mujeres, con el pelo suelto, se golpeaban el pecho y se lamentaban, porque el muchacho ya no estaba presente e iban con él hasta la orilla del mar para señalar así su alejamiento.

¹¹⁵ No es posible establecer con certeza la época del año en que tenían lugar las Adonias; la hipótesis más probable es que cada ciudad que las celebraba escogía un período diferente: en Biblos era la primavera, en Alejandría el otoño, y en Atenas pudo tener lugar una doble fiesta, primaveral y otoñal.

¹¹⁶ En Grecia no existía un templo de Adonis. Pausanias informa que en Argos había un οἶκημα donde las mujeres iban para celebrar los ritos en honor de Adonis (2.20.6), y sabemos de una inscripción (IG I 374) que, en la Atenas del siglo IV a. C., existía un κοινὸν τῶν θιασωτῶν que se reunía para las fiestas.

¹¹⁷ Ar., *Lys.* 387-396; Pl., *Phdr.* 276b; Hsch. s. v. Ἀδωνις.

¹¹⁸ Fuentes mucho más tardías, de época cristiana, también ofrecen la descripción de las Adonias en una ciudad en particular, Sevilla. Hablamos de las *Actas de Justa y Rufina*, martirizadas probablemente alrededor de 287 d. C., y del *Breviario* de Évora, que dan noticias de que estas fiestas en honor de Adonis eran ceremonias fúnebres que mantenían un carácter muy arcaico y que luego eran semejantes a las que se celebraban en la madre patria fenicia.

El texto del poeta de Cos no deja entender en ningún momento que después de abandonar la tierra, Adonis resurgiría, y dice solo que las mujeres, entre lágrimas, se despiden de él, pero guardan la esperanza de su futuro regreso: “Concedéndonos ahora tu benevolencia, querido Adonis, y cuando regreses te acogeremos como amigo”. Según Teócrito, Adonis pasa la mayor parte de este año de ausencia en el Más Allá, ya que vuelve a la tierra sólo en ocasión de los dos días de la fiesta. En conexión con ese texto, tenemos un papiro egipcio en el que la fiesta de Adonis, que es siempre de tres días y consta de hierogamia, muerte y funeral, preveía también otra fase, la exposición del cuerpo de Adonis¹¹⁹.

Por lo que respecta a las Adonias en el Levante semítico, nuestras fuentes principales son autores cristianos, y quizá por ello se habla por primera vez de la “resurrección” de Adonis.

El padre de la iglesia Orígenes (II-III d.C.) dice que para los hebreos y los siríacos Adonis es identificado con Tammuz, nombre hebreo del sumerio Dumuzi (del que hablaré en seguida), que las fiestas duraban dos días, de los que uno era de lamentación y el otro de felicidad por la vuelta a la vida del dios. En su descripción, hace hincapié en el paralelo de Adonis con la vegetación, y deja claro que ésta era la dimensión en la que los antiguos situaban el famoso mito y rito.

En el testimonio del doctor de la iglesia Jerónimo (c. 347-420 d.C.) los datos son los mismos que en Orígenes: asociación con la vegetación, porque Adonis es el símbolo de la muerte y renacimiento de la naturaleza en la metáfora de la siembra y cosecha de las semillas, dos días de fiesta, uno de lamentaciones por la muerte de Adonis y uno de

¹¹⁹ El papiro es más o menos de la misma época de Teócrito. La palabra que indica la exposición del cuerpo de Adonis es δεικτήριον, del verbo δείκνυμι, ‘mostrar’, y parece ser un calco del asirio *taklimtu*. En acadio el verbo *kullumu* es el que normalmente se usa para indicar la mostración del cuerpo durante los funerales. Esta ceremonia en honor de Adonis se parece a unos ritos funerarios que tenían lugar en Asur y Nínive desde el 26 al 29 de Du’ūzu (el mes en el que Dumuzi muere, así como pasa en hebreo con Tammuz, palabra que designa el nombre del dios y del mes). En la descripción de algunos textos procedentes de los archivos asirios, como SAA 3 38 rev. 3-19 y SAA 10 19, sabemos que éstos eran rituales que conmemoraban la muerte de Dumuzi, su liberación desde el Más Allá y su retorno en ocasión de las celebraciones, durante las cuales el cuerpo era expuesto. Algunos estudiosos consideran que los versos finales del *Descenso de Ishtar* (comentaré estos versos en el cap. 4.3) se refieren a estos rituales y que por lo tanto, como en el caso de Adonis en Teócrito, Dumuzi vuelve a la tierra solo en ocasión de las celebraciones funerarias por su muerte. Para el comentario de los textos asirios, véase, Laessøe 1995, pp. 13-14, Yamauchi 1966, pp. 10-15, Scurlock 1991, p. 3, y, acerca de Adonis, Dumuzi y los rituales funerarios, Mettinger, 2001, pp. 122-124 y pp. 190-195.

felicidad por su vuelta a la vida, y celebración anual, si bien Jerónimo ubica las fiestas en junio y no en julio, que es el actual mes “Tammuz” del calendario hebreo.

También el filósofo neoplatónico Porfirio (234-c.305 d.C.) y el historiador Amiano Marcelino (325/330-después de 391) subrayan la conexión de Adonis con la vegetación¹²⁰. A esta línea de interpretación, entonces, hay que adscribir el escoliasta de Teócrito, que por lo tanto traslada al mundo griego la identificación egipcia de Adonis con la semilla del trigo.

Entre las ciudades semíticas que tributaban culto a Adonis, estamos particularmente informados acerca de Biblos, gracias a las noticias transmitidas por el *De dea Syria*, obra del siglo II d.C. acerca de los cultos de Hierópolis y Biblos, de tonos irónicos, normalmente atribuida a Luciano de Samósata¹²¹. En Biblos las fiestas parecen ser públicas y son siempre de tres días: el primero caracterizado por las lamentaciones por la muerte de Adonis durante la famosa cacería del jabalí, el segundo, en el que tiene lugar un sacrificio funerario en su honor, y el tercero, cuando hay manifestaciones de felicidad porque Adonis está vivo otra vez y es llevado en procesión. En los rituales de la ciudad fenicia desaparece la referencia a la época del año y a la relación con la vegetación, que en otras situaciones era central.

Finalmente, habría que aludir a la cuestión relativa a los misterios de Adonis. Los testimonios más antiguos nada dicen al respecto. Fueron los cristianos quienes plantearon el tema, porque en sus obras o bien aludieron a la existencia de ritos para el dios, que tenían que permanecer secretos porque eran de naturaleza escabrosa –pero se referían probablemente a los misterios de Afrodita¹²²–, o bien, a propósito de las fiestas en honor de Adonis, hablaron de “iniciaciones”¹²³ y “misterios”¹²⁴.

3.1.3 *Attis*

¹²⁰ Presentaré algunos de los textos en cuestión en el cap. 3.4.

¹²¹ En realidad, los especialistas no pueden establecer con seguridad si Luciano, famoso por sus escritos satíricos, escribió realmente la obra, y por lo tanto, se oscila entre indicar el autor como Luciano o pseudo-Luciano. Como la paternidad del *De dea Syria* no es un argumento central para mi estudio, voy a indicar a Luciano como su autor, y para más informaciones remito a los principales exponentes de las dos tendencias: Oden, favorable a Luciano (Oden 1977), y Dirven, que en cambio, no cree que el escritor sirio fuera el verdadero autor (Dirven 1977, pp. 153-179).

¹²² Iust. Phil., *Apol.* 1, 25; Socr. Sch., *Hist. Ecl.* 1, 18; Eus., *V. C.* 3, 55 y *L. C.* 8, 6.

¹²³ Orígenes, in *Ezech.* 8, 14; Arnob., *Nat.* 5, 19.

¹²⁴ Firm., *De err. prof. relig.* 9, 1; Hippol., *Haer.* 5, 7-10.

Attis es célebre por sus relaciones con Cíbele¹²⁵. Esta diosa, de origen frigio¹²⁶, representaba el prototipo, por otra parte difundido en todo el mundo oriental, de la madre divina, generadora de las energías vitales y, por eso, fuente de las fuerzas regenerativas y garante de la supervivencia del cosmos todo, es decir, del reino vegetal, animal, humano y divino¹²⁷; su religiosidad tomaba en el culto formas orgiásticas y estáticas del todo nuevas a la mentalidad de los países cercanos, que sin embargo las recibieron y adoptaron¹²⁸.

Attis es su *paredros*, un personaje masculino de importancia secundaria respecto a la diosa (aunque, en época tardo-antigua será su figura la que ocupe el lugar destacado en la pareja¹²⁹) que aparece ya como hijo, ya como esposo de ésta. Attis, apuesto pastor del que Cíbele se enamora, va al encuentro de un destino de muerte, que anualmente es recordado en ritos fúnebres a la vez tristes y alegres, detrás de los que se quiso ver la rememoración de la muerte y del renacimiento de la naturaleza¹³⁰.

¹²⁵ Sobre Attis, véase Roller 2005, pp. 2108-2111; Cosi 2005, pp. 1450-1453 y J. Z. Smith 2005, pp. 1536-1537.

¹²⁶ El nombre originario de la diosa era probablemente *Matar*, modificado por influjo del título frigio *Kybeliya*, “montaña”, del que deriva la denominación que todos conocemos, Cíbele. En Grecia era llamada Μητηρ Μεγάλη, “gran madre”, y Μητηρ θεῶν, “madre de los dioses”, y, en los dominios romanos, *Magna Mater*. Frecuentemente, la diosa tomaba también los apelativos derivados de los numerosos lugares en que era venerada, a pesar de que la ciudad de origen de su culto fuese Pesinunte: Cíbele es, pues, *Idaea*, del nombre de la montaña de Troya; *Dyndimene*, como el monte de Galacia; *Sypilene*, de Sípilo, la cima de Esmirna. En su figura divina se puede probablemente encontrar una continuidad con Kubaba, diosa de Kagarmis, la ciudad de Siria, cuyo culto pasó a Anatolia en el siglo IX-VIII a.C. Su iconografía clásica (difundida ya en el siglo VI) la representa sentada en un trono con un león en las rodillas y la cabeza ceñida por una corona.

¹²⁷ De hecho, Cíbele es definida como παμβῶτις, ‘la que nutre a todos los seres vivientes’ (S., *Ph.* 391) παμμήτωρ, ‘madre de todas las cosas’ (Aug., *Civ.* 2, 4), μήτηρ παντοτέκνος, ‘madre de todos los dioses’ (Kaibel *Ep.* 44), *summa parens* en latín. Como madre de los dioses y señora que ejerce su poder en los reinos celestes e infernales, recibe el apodo de βασιλεία, ‘reina’.

¹²⁸ Este aspecto orgiástico, y también la presencia de Attis, eran ajenos a la versión hitita de la diosa.

¹²⁹ Los gnósticos interpretaron el mito de Attis como paradigma de la contraposición entre el mundo material y el divino, del que el joven sería el representante (Hippol., *Haer.* 5, 7); los Neoplatónicos lo usaron para ejemplificar sus especulaciones místico-filosóficas y, con el título de ὕψιστος, ‘altísimo’, se convirtió en una divinidad solar libre de los acentos bárbaros originarios, creadora de todas las cosas (Macr., *Sat.* 1, 21, 7-11; Sallust., *Frag. de diis et mundo* 4).

¹³⁰ Algunas interpretaciones del mito hacen de Attis una especie de Adonis, ya que representaría las flores que brotan en primavera y rápidamente se marchitan; otras ven en Cíbele la tierra y en Attis sus frutos cosechados por la hoz.

La tradición de los mitos de Attis y Cíbele no es unívoca. A lado del relato de Heródoto¹³¹, que es el más antiguo, hay dos versiones principales, la lidia y la frigia. En la primera, Attis, es un ferviente devoto de la diosa y muere atacado por el jabalí que Zeus ha enviado¹³². En la segunda, conservada con algunas discrepancias en Pausanias y Arnobio, y que después fue la más difundida, se encuentran los temas característicos de esta historia, es decir, la pasión de la diosa por Attis y la castración¹³³, que en la otra estaban ausentes¹³⁴. Finalmente, la variante de Fírmico Materno¹³⁵, naturalista y evemerística a la vez que, coincidiendo sólo con la de Damascio¹³⁶, habla del retorno a

¹³¹ Cuenta el historiador (1, 34-45) que Atys, hijo del rey de Lidia Creso, murió por una trágica fatalidad a causa de Adrasto, durante la cacería de un jabalí. En el mito, Creso, el que fuera considerado el hombre más feliz del mundo, había acogido a Adrasto, príncipe frigio expulsado de su país porque había provocado la muerte de su hermano. Creso tenía dos hijos, Atys, cuya muerte por causa de una punta de hierro le había sido predicha en un sueño, y otro, cuyo nombre no se da, que era sordomudo. Cuando una delegación de Misia pidió ayuda a Creso contra un jabalí que estaba provocando graves destrozos en la región, Creso estaba dispuesto a proporcionarles hombres, pero no quería que fuera Atys, a causa del mal presagio del sueño. Sin embargo, Atys obtuvo el permiso del padre para unirse a los otros, al argumentar que no iban a combatir a hombres que llevaban armas de hierro, sino a un animal. Durante la cacería, Atys resultó herido mortalmente por la lanza de Adrasto, que intentaba apuntar al jabalí. Irónicamente, Creso había confiado Atys a su huésped.

¹³² Según esta tradición, el frigio Attis, hijo de Cálaos, fue a Lidia a enseñar a los habitantes los ritos de Cíbele; su fuerte apego a la diosa hizo que Zeus, encolerizado, decidiese su muerte. Cf. Paus., 7, 17, 9 y Luc., *Syr. D.* 15: este último autor, aunque sin mencionar la castración de Attis, hace hincapié en sus modales afeminados.

¹³³ Era éste el aspecto más famoso en la antigüedad de los ritos de Cíbele: los Γάλλοι, sus sacerdotes, en el furor provocado por las danzas frenéticas y el sonido de los instrumentos, ofrecían su virilidad a la diosa, consagrándose para siempre a su servicio. Este rito, de probable origen semítico, estaba presente en las religiones vinculadas a la naturaleza, ya que el principio subyacente era que si los genitales del hombre, centro de las energías vitales, eran ofrecidos a la diosa de la tierra, le pasaban también el poder fecundante, favoreciendo su fertilidad.

¹³⁴ En el pasaje del periegeta (7, 17, 7), el drama tiene lugar en los bosques de Pesinunte. Aquí vivía Agdatis, un ser divino hermafrodita nacido del semen de Zeus caído en la tierra, que los dioses emascularon por miedo a su violencia. De su sangre, que fecundó la tierra, nació la planta del almendro (o del granado, según Arnobio). Entonces, la hija del río Sangario, poniéndose en el seno una de las semillas del árbol, generó a Attis, un niño precioso que fue también un joven bellísimo, prometido de la hija del rey. Agdatis, enamorada de él, se presentó en la boda e hizo enloquecer a Attis y al rey, que se castraron; arrepentida, Agdatis pidió a Zeus que el cuerpo de Attis no se corrompiera nunca. En la versión de Arnobio (*Nat.* 5, 5-7), la figura de Cíbele deja que los aspectos más cruentos de su personalidad sean representados por Agdatis, que sigue siendo su doble. Este mito es más o menos parecido al otro, aunque introduce importantes novedades: Cíbele y Agdatis se enamoran de Attis; él muere el día de sus bodas por culpa de la celosa Agdatis bajo un pino (elemento fundamental en las prácticas rituales que se inspiran en el mito); Cíbele sepulta sus genitales después de haberlos envueltos en un paño; de la sangre del joven nacen las violetas; Agdatis ruega Zeus que devuelva la vida a Attis, pero otra vez el padre de los dioses sólo le concede que el cuerpo del difunto no se descomponga.

¹³⁵ Firm., *De err. prof. relig.* 3.

¹³⁶ Dam., *Isid.*, *apud Phot.*, *Bibl.* 242.

la vida de Attis¹³⁷. En la mayoría de las fuentes literarias, de hecho, el acento es puesto más bien en los vanos intentos de Cíbele para devolverle la vida al joven. Sin embargo, el rito y algunas representaciones del mito¹³⁸ invitan a pensar en una resurrección.

En Roma, las fiestas en honor de Attis se celebraban desde el 16 al 27 de marzo¹³⁹. De los diez días de la ceremonia, nos interesan particularmente dos.

El 22, los *dendrophoroi*, miembros de la más famosa cofradía frigia de la ciudad, llevaban al santuario un pino, símbolo de Attis en tanto que había muerto bajo uno de ellos, ornado con vendas de lana y guirnaldas de violetas, y entre cuyos ramos se había colocado una pequeña imagen de Attis y de sus atributos típicos (la siringa, el bastón curvo, los címbalos, el tambor y la doble flauta); enfrente del árbol, los devotos manifestaban con llanto y golpes el dolor por la muerte del joven. El 25, día de los *Hilaria*, había manifestaciones de júbilo y felicidad, desde siempre interpretadas como prueba del renacimiento de Attis, ya que en los días anteriores se había llorado su muerte.

A partir de eso, se impuso la exégesis, sustentada también por los misterios de Cíbele y la evolución en clave mística de Attis, según la cual éste era un genio de la vegetación que ocupaba una posición privilegiada al lado de la diosa de la vida, y que encarnaba el equilibrio natural de la alternancia temporal, porque él mismo vivía, moría y volvía a vivir. No se trata, pues, de resurrección, como afirmaban los cristianos y los neoplatónicos: los fieles de Cíbele sentían que el amor incondicionado de la diosa por Attis la llevaba a permitir que el joven volviese a vivir de alguna forma -la misma de la

¹³⁷ De hecho, según Fírmico Materno (*De err. prof. relig.* 3), Attis representaría las semillas que vuelven a brotar cada año.

¹³⁸ Se trata de las representaciones figuradas en que aparece un pequeño Attis entre los ramos del pino, el árbol símbolo de su muerte, y de otras en las que Cíbele ofrece a su favorito un ramito de pino, como para prometerle una nueva vida.

¹³⁹ Las fiestas se abrían con una procesión en la que los *kannophoroi* miembros de una cofradía religiosa, llevaban cañas al templo, tal vez en recuerdo del río cerca de cuyas orillas había sido encontrado Attis recién nacido; seguía el *castus Matris deum*, una semana en que los fieles no tocaban algunos alimentos prohibidos para acompañar a Cíbele en su luto por la muerte de Attis; el 22 era el día del *arbor intrat*, porque un árbol de pino era llevado al santuario; las manifestaciones de dolor por la muerte de Attis culminaban el 24, el *dies sanguinis*, en que los *galloi* se provocaban heridas, y los fieles que querían entregarse a la diosa se emasculaban; el 25 era el día de los *Hilaria*, en que se mostraba felicidad; el 26, la *requietio*, era dedicado por completo al reposo después de tanta excitación, y el 27, la *lavatio*, con la que una estatua de la diosa era llevada al río, y sumergida con sus objetos cultuales, ponía fin a las conmemoraciones rituales en honor del joven (Ov., *Fast.* 4, 337 ss.; Iul., *Or.* 5, 165 B, 174 A-B; Arnob., *Nat.* 5, 16-17).

vegetación-, lo cual representaba la posibilidad de que a ellos también les fuese concedida otra vida después de la muerte¹⁴⁰.

3.1.4 *Dumuzi e Inanna (Ishtar)*

Inanna (Ishtar) y Dumuzi, dos entre las divinidades más conocidas de Mesopotamia, tienen una larga historia en la religión de su cultura. De hecho, el recuerdo del dios existe todavía hoy en día en el calendario hebreo, que usa el nombre del dios, Tammuz, para designar el mes de junio/ julio, como sucede también en el árabe, levantino e iraquí de la misma forma en que, en la antigua Babilonia, Du'ūzu (o Dūzu) era el nombre del cuarto mes del calendario.

Es muy probable que las vicisitudes divinas de Dumuzi se enlazaran ya desde muy temprano con los mitos y los ritos de Inanna (Ishtar), que en algunas historias de la rica tradición mitológica que le concierne, figura como su esposa. Sin embargo, su origen y, sobre todo, su rango entre las divinidades sumerio-acadias es muy diferente.

En ninguna fase de la larga historia de Mesopotamia Dumuzi apareció entre los dioses más importantes, pero eso no impidió que adquiriese mucha gloria en las religiones de todo el Oriente Próximo, precisamente porque una parte muy importante de sus mitos y ritos se centraba en la historia de su muerte y, al parecer, de su vuelta a la vida. Por estos componentes mítico-rituales de su saga, ya desde muy pronto, fue identificado con otros dioses que conocieron el mismo destino de muerte y de resurrección, como Adonis y Osiris, que habían ganado una fama enorme en el imaginario religioso y en las prácticas culturales antiguas, porque habían conseguido aniquilar el poder de la muerte, volviendo a la vida después de haber fallecido¹⁴¹.

¹⁴⁰ Cíbele era una diosa de la tierra, por lo tanto tenía que ver con el mundo de los muertos; una de sus tareas era, de hecho, proteger al difunto, y por eso sus imágenes eran puestas cerca de la tumbas para garantizar su seguridad; también Attis fue un guardián de sepulcros. Cuando la figura de Attis asume connotaciones místicas y solares muy complejas, y también los misterios frigios de Cíbeles adquieren rasgos escatológicos más definidos, los secuaces del culto pensarán que pueden obtener la inmortalidad en un mundo que rige Attis *Menotyrannos*, “señor de los meses”.

¹⁴¹ La identificación Dumuzi/Tammuz con Adonis se debe a los cristianos, que tradujeron Tammuz, nombre hebreo de Dumuzi, con el que el dios mesopotámico aparece en la biblia (*Ezeq.* 8,14), como Adonis. Esto llevó a que también los mitos de Dumuzi se leyese según el *pattern* de muerte y resurrección, como se hacía con los de Adonis. Por más que parte de la crítica no considere a Dumuzi un *dying god*, como por lo demás no considera existente la categoría entera de los *dying gods*, la hipótesis de que el dios sumerio muera y vuelva a la vida no puede ser descartada del todo. Cf. cap. 2.2.

En sumerio, Dumuzi, significa “el hijo justo”. Hijo de Duttur, la divina madre oveja, y de Enki, el dios de las aguas subterráneas¹⁴², y hermano de Geshtinanna, una diosa relacionada con la agricultura¹⁴³, es recordado principalmente como un joven dios pastor¹⁴⁴.

En realidad, su carácter mitológico no es muy claro, y parece incluir rasgos de otros dioses, como por ejemplo, Amaushumgal-ana¹⁴⁵, Damu¹⁴⁶, y Ningishzida¹⁴⁷.

A diferencia de Dumuzi, Inanna (Ishtar) estaba entre las divinidades principales del panteón mesopotámico. Su mitología es extremadamente compleja, y abarca muchos aspectos, que hasta pueden parecer contradictorios, y presenta varios matices¹⁴⁸.

De todas formas, en general, Inanna, que los acadios llamaron Ishtar¹⁴⁹, es una diosa que comparte características con otras divinidades femeninas del área semita, pues la mujer de Dumuzi era la poderosa diosa del eros y de la guerra de Mesopotamia¹⁵⁰.

Del período babilonio antiguo en adelante (1800-1600 a. C.), provienen composiciones poéticas para Dumuzi e Inanna. Jacobsen¹⁵¹ divide estos textos en

¹⁴² Para Enki, véase los capítulos 4.2 y 4.3.

¹⁴³ Para Geshtinanna, véase cap. 3.3, 4.2 y 4.3.

¹⁴⁴ Sobre Dumuzi véase Jacobsen 1976, pp. 25-73; Alster 1999, pp. 1568-1580; Katz 2003, pp. 251-308; Groneberg 2004, pp. 176-182; Mander 2005, pp. 2520-2523 y Wiggerman 2011, pp. 663-689.

¹⁴⁵ Ésta es una figura mitológica menor relacionada con la vegetación, que a menudo aparece como *alter ego* de Dumuzi. Hablo de Amaushumgalana en el cap. 4.2.

¹⁴⁶ Dios de la curación.

¹⁴⁷ Para Ningishzida, el mayordomo del Más Allá, véase el cap. 4.3. La relación de Dumuzi con este dios es particularmente estrecha. Aparecen mencionado juntos en la *Muerte de Gilgamesh* (véase nota 155), en el mito de Adapa, los dos aparecen como guardianes del cielo donde mora Anu, y en un texto astronómico están citados como constelaciones (en efecto, Ningshzida estaba asociado con la constelación *Hydra*).

¹⁴⁸ Sobre Inanna (Ishtar) véase Jacobsen 1976, pp. 135-143; Abusch 1999, pp. 848-855; Katz 2003, pp. 251-287; Groneberg 2004, pp. 150-189 y Pettinato 2005, pp. 4402-4406.

¹⁴⁹ Como Inanna (Ishtar), también otras divinidades de las que hablaré a lo largo de este estudio poseen un nombre diferente en sumerio y acadio. En cada caso, señalaré cuáles son, pero usaré la denominación acadia cuando esté tratando un mito acadio y la sumeria cuando esté comentando un mito sumerio. Por otro lado, cuando me refiera a la tradición mesopotámica en general, indicaré ambos.

¹⁵⁰ Se trata de famosas diosas de la cuenca oriental del Mediterráneo que estuvieron continuamente intercambiando denominaciones y atributos entre ellas, como por ejemplo, la ‘Anat de Ugarit, o la siro-palestina Astarté (cuyo nombre antiguo en ugarítico era Attart y en hebreo Ashoret, denominación con la que aparece en el Antiguo Testamento), que en Siria, fundiéndose, dieron vida a Atargatis, la famosa *dea syria* de Luciano. Si bien cada una de estas diosas tuvo localizaciones espaciales diferentes, todas guardaron un gran parecido en su caracterización, y compartieron rasgos religiosos comunes, en tanto que presidieron la esfera del amor y del sexo entre los mortales y asimismo tuvieron aspectos astrales, una índole guerrera y, en medida menor, una relación con la fertilidad.

¹⁵¹ Jacobsen 1976, pp. 23-73.

canciones de cortejo, de matrimonio, de muerte y lamentaciones, de la búsqueda y del regreso¹⁵².

En general se piensa que las poesías de amor (= cortejo y matrimonio) estaban conectadas con el *hieros gamos* del rey, que personificaba a Dumuzi, con la diosa Inanna, según cuanto parece de los textos reales de las dinastías de Ur, Isin y Larsa (siglos XXI- XVIII a.C.). Las bodas sagradas eran rituales bastante difundidos en las sociedades antiguas durante los cuales el rey o la reina desposaban a una diosa o un dios, normalmente pertenecientes a la esfera de la vegetación, para traer prosperidad a sus tierras y a su gente¹⁵³.

Con las otras canciones, la de muerte y lamentaciones, se cambia completamente de registro, y entramos en el campo de la muerte, porque Dumuzi, dicen sus mitos y corroboran sus rituales, fallece.

Hay dos tradiciones de la muerte de Dumuzi, una mítica, que se inserta en el cuento del *Descenso de Inanna*, historia de la bajada al Más Allá de Inanna, y la otra contenida en las canciones rituales para su muerte, mucho más recientes que el mito de Inanna (son del I milenio a.C.), en las que el dios, después de haber intentado huir, o es arrastrado al Más Allá por los demonios (que son los que lo capturan también en el *Descenso*), o es encontrado muerto en su redil, probablemente atacado por bandidos¹⁵⁴.

Por lo tanto, en unas tradiciones, desaparece Dumuzi como dios pastor que gana la mano de Inanna, y en cambio se le relaciona con el Más Allá, y lo encontramos como divinidad que pertenece al mundo infernal, en donde con toda probabilidad desempeña un papel de cierta importancia¹⁵⁵.

¹⁵² Jacobsen sostenía la naturaleza de *dying god* de Dumuzi. Para los estudiosos que no creen que Dumuzi vuelve del Más Allá, como por ejemplo Mander, autor del artículo de la *Encyclopedia of Religion* sobre Dumuzi, la división hecha por Jacobsen es en general válida aparte de la última agrupación.

¹⁵³ Por ejemplo, en Atenas, en el segundo día de las Antesterias se celebraba la boda entre Dioniso, el dios titular de las fiestas, y la βασίλισσα, la reina, esposa del arconte rey, el magistrado encargado de las funciones religiosas en la Atenas democrática. Por lo que tiene que ver con la simbología de las bodas sagradas entre Inanna (Ishtar) y Dumuzi, cf. Böck 2004, pp. 20-46, donde la autora considera que el verdadero significado de esta ceremonia de los dos dioses no tiene que ver con la fertilidad, sino más bien con el restablecimiento del orden.

¹⁵⁴ Se trata, por ejemplo, de las canciones rituales *El grito más amargo* y *El toro salvaje que fue abatido*, cuyos contenidos son similares al de otro mito llamado *El sueño de Dumuzi*.

¹⁵⁵ En algunos mitos sumerios se hallan listas de los dioses infernales. Son la llamada *Primera elegía del Pushkin Museum*, lamentación de Ludingira por la muerte de su padre, la *Muerte de Ur-namma* y la *Muerte de Gilgamesh*. Mientras no aparece mencionado en el listado de la *Elegía*, Dumuzi, en la *Muerte de Urnamma*, ocupa el segundo lugar después de Ereshkigal, la reina del Más Allá, lo cual

De la misma forma, dentro de la mitología de Inanna, hasta un cierto punto prevalecen otros aspectos de su naturaleza, por los que, además, es normalmente recordada: ya no es la muchacha divina enamorada y esposa devota de Dumuzi, sino la mujer caprichosa, violenta y despiadada, que provoca la muerte de su marido¹⁵⁶.

En los que tal vez sean los mitos más famosos de los que Inanna (Ishtar) es protagonista, los de su descenso al Más Allá, aparece caracterizada más bien de la última forma y, por más que algunos estudiosos no acepten la idea, hasta tienen que ver con su propia muerte¹⁵⁷.

Para una descripción mucho más detallada de todos estos mitos de Inanna (Ishtar) y también de Dumuzi en la medida en que aquéllos le involucran, remito a los capítulos 3.3, 4.2 y 4.3.

3.1.5 *Ba'al*

Hijo de Dagan, el dios del grano, y hermano de la belicosa 'Anat, Ba'al (en lengua original *b'l*), que tiene su morada en el monte Saphon (hoy Jebel el-Aqra), la cima más alta de Siria, es el terrible y todopoderoso dios de la tempestad de los cananeos, que lo veneraron por más de dos mil años¹⁵⁸. En cuanto tal, asume los caracteres de un guerrero divino, controla el mar y protege a los marineros, dispensa la lluvia y, por eso, asegura la fertilidad, es señor de los hombres y de los dioses¹⁵⁹, patrón de la familia real de Ugarit y de la ciudad misma, en fin, el dios supremo que se manifiesta en el cielo con

indicaría su alto rango entre los dioses infernales, aunque, en la *Muerte de Gilgamesh*, es paradójicamente presente en última posición. Acerca de la cuestión, y de las eventuales significaciones del que parece un cambio de importancia en el papel infernal de Dumuzi, véase Katz 2003, pp. 389-390.

¹⁵⁶ Como es subrayado por Jacobsen, en el aspecto particular de Ninana, uno de los muchos avatares de Inanna, los mitos mantienen un tono alegre y en ellos la diosa aparece como una joven esposa devota de su marido Amaushumgal-ana. En este grupo de mitos, dice el estudioso: "There was no sense of loss, no 'death' of the god". Cf. Jacobsen-Pettinato 2005, p. 5956.

¹⁵⁷ Mander (2005, p. 2521), por ejemplo, dice que Inanna, una vez llegada al Más Allá, se encuentra "in a condition of suspended life", mientras que el texto sumerio dice claramente que la diosa muere. Hablaré detenidamente de esto en el cap. 4.2.

¹⁵⁸ Sobre Ba'al véase Herrmann 1999, pp. 249-263, Schwemer 2001, pp. 511- 548 (en particular las pp. 537- 541 están dedicadas al tema de la muerte del dios) y Walls 2005, pp. 723-725.

¹⁵⁹ En realidad, el dios supremo del panteón semítico es 'El, cuyo nombre *'el, il(u)* significa de hecho 'el fuerte, el jefe', en definitiva, 'el dios'; en los textos ugaríticos aparece en la posición de señor de los dioses, que vive en la montaña sacra, y lleva el epíteto de *mlk*, 'rey': evidentemente Ba'al, más joven que 'El, que de hecho es representado como un dios maduro, está siempre disputándole el reino, aunque finalmente gobierne bajo su autoridad.

nubes negras, vientos, truenos y rayos¹⁶⁰. Su iconografía típica lo presenta como un dios barbado, que lleva un gorro con dos cuernos y que blande una maza o un hacha en la mano derecha y los rayos en la izquierda.

En realidad, al nombre Ba'al es un apelativo genérico que significa "señor", detrás del cual se esconde otro dios, Hadad¹⁶¹. Y en efecto, Ba'al y Hadad a menudo son confundidos, pero la verdadera denominación del dios de la tempestad semita es Hadad, y era costumbre referirse a él usando el título *baal*. Probablemente, en épocas remotas, Ba'al y Hadad fueron la misma divinidad, y, a partir del I milenio, empezaron a diferenciarse, con Ba'al que se convirtió en uno de los dioses más importantes de los cananeos y Hadad de los arameos (el centro de su culto tradicional fue la siria Aleppo).

De todas formas, llaman la atención los numerosos puntos en común que los dos dioses mantienen a lo largo de su historia. Como su homólogo siro-palestino, Hadad, en tanto que personificación de las fuerzas de la naturaleza, puede provocar la destrucción a la vez que es el que dispensa la lluvia y hace fértil la tierra; presente en los textos asirio-babilonios, revela un aspecto terrorífico, vive en los más altos picos de las montañas, se relaciona con el poder político de la ciudad de Damasco, la capital de Siria, y sus atributos iconográficos son truenos y relámpagos¹⁶².

Los archivos de la antigua ciudad de Ugarit nos han dejado muchos textos que cuentan historias centradas en la figura de Ba'al, que sacan a la luz su naturaleza violenta, porque está siempre implicado en alguna pelea. Los mitos más importantes son los que forman el llamado ciclo mayor de Ba'al, en el que el dios de la lluvia está empeñado en contender con otras divinidades para llegar a cubrir el puesto más alto en el gobierno del universo; de estas historias míticas hablaré profusamente en el capítulo 4.2.

¹⁶⁰ El culto de Ba'al, como el de su homólogo arameo Hadad, era tan importante en Siria y en el norte de Mesopotamia, porque aquí la agricultura dependía de las lluvias. En el sur de Babilonia, en cambio, los pueblos tenían sistemas de irrigación para proveer la tierra de agua y en Egipto era el Nilo el que abastecía las necesidades hídricas, por lo tanto, en estas zonas, una figura del tipo de Ba'al no era prominente en la religión.

¹⁶¹ Lo mismo pasa con otro dios semita, el fenicio Adonis, cuyo nombre significa 'señor'. La etimología que Adonis y Ba'al comparten avala ulteriormente la idea de la continuidad entre los dioses levantinos Ba'al, Adonis, Melqart y Eshmun, de la que he hablado en el cap. 2.2.

¹⁶² Sobre Hadad véase Greenfield 1999, pp. 716-726 y Lipiński 2005, pp. 27-29, mientras Schwemer 2001 ha tratado detalladamente la figura de Hadad como dios de la tempestad en el mundo siro-mesopotámico.

Además de éstos, hay otros mitos, secundarios, que hablan de él. En uno de ellos, que cuenta la historia de Ba'al y de los "devoradores", seres malvados que causan la desaparición del dios de la tierra por siete años, Ba'al recibe varias veces el nombre Hadad. En este texto, que ya he mencionado en el cap. 2.2 y volveré a mencionar en el cap. 3.3, la desaparición de Ba'al-Hadad altera los ritmos de la naturaleza, y la tierra es golpeada por sequía y hambruna, de forma muy similar a los sucesos del más conocido mito de Ba'al y Mot, en el cual es la muerte de Ba'al la que determina el cambio en las actividades naturales gobernadas por el dios.

Por otra parte, este mito parece tener un reflejo ritual en unas ceremonias fúnebres que se hacían en honor de Hadad, de manera que también este dios tendría su propia saga de *dying god*, independientemente de su asociación con Ba'al: hay referencias a un ritual de lamentaciones por la muerte de Hadad en la llanura de Megido, durante las cuales los participantes lloraban rasgándose los vestidos, mesándose el cabello, esparciéndose cenizas en la cabeza y lamentando que Hadad-Ramman ("el tonante") estaba muerto, al que seguía otro para traerlo a la vida otra vez¹⁶³.

3.1.6 *Marduk*

Marduk es el dios de Babilonia¹⁶⁴, y su destino hacia la gloria sigue de cerca el de Babilonia: empieza siendo no más que un pequeño dios local, en los años en que Babilonia no era todavía una gran potencia, y, cuando ésta, a partir del reino de Hammurapi, se convierte en la urbe predominante en el territorio mesopotámico, también Marduk va adquiriendo una importancia cada vez mayor dentro del panteón acado-sumerio hasta transformarse en el dios supremo, reemplazando en ocasiones a Enlil, el dios principal hasta ese momento¹⁶⁵. Fue por eso por lo que Marduk recibió el apodo Bel, 'señor', equivalente al semítico noroccidental Ba'al¹⁶⁶.

¹⁶³ Nuestra fuente al respecto, *Zech.* 12, 11, dice que las lamentaciones en Jerusalén serán tan grandes como las que se solían ver para Hadad-Rimon en la llanura de Jezreel.

¹⁶⁴ Sobre Marduk véase Sommerfield 1987- 1990, pp. 360-370 y Abusch 1999, pp. 1014-1026.

¹⁶⁵ Acerca de Enlil, véase los capítulos 4.2 y 4.3.

¹⁶⁶ Bel se convirtió en el dios principal de Palmira, cuyos atributos eran el rayo y el águila, después de haber sustituido a la originaria divinidad Bōl. Pasado a Babilonia, su nombre fue usado como el apelativo principal de Enlil y en época más tardía, de Marduk. En cambio, por lo que tiene que ver con el propio nombre del dios, éste significa "becerro/hijo del sol" y, probablemente, en sumerio Marduk se escribía amar.uda.ak, lo cual explicaría por qué en los textos acadios se encuentra también la forma (A)marut/duk para referirse al dios.

Sabemos que en Babilonia tenía lugar el ritual del Akitu¹⁶⁷, un festival del año nuevo, del que conocemos también el mito de referencia, ya que fue encontrado un texto que conserva la descripción de parte de estas ceremonias sagradas, durante las que, leemos, había que recitar un texto sagrado, el *Enuma Elish*¹⁶⁸. En la interpretación del rito y del mito, los estudiosos creyeron poder reconocer todos los elementos típicos de la historia de un *dying god*: un dios que muere y sus rituales, que ponen en escena los sufrimientos padecidos por él, a través de la mimesis del rey, su representante en el mundo de los hombres. Invocaban como prueba de ello otro texto cuneiforme, el denominado *Muerte y Resurrección de Bel-Marduk*, que incluía dieciséis relatos en los cuales se hablaba de la encarcelación de Marduk: ésta fue vista como un símbolo para designar la muerte del dios, mientras que su libertad representaba el retorno a la vida.

En realidad, parece mucho más verosímil que las fábulas tuviesen un sentido político y que efectivamente hablasen de un juicio contra el dios. Un reexamen del texto en cuestión ha demostrado que las interpretaciones tradicionales del poema eran erróneas y que probablemente se trataba de una composición asiria de los años sucesivos a la conquista de Babilonia por parte de los asirios (691/689 a. C.), que pretendía demostrar que, en comparación con su dios Ashur, Marduk era una divinidad débil.

A la luz de esto, Marduk no puede considerarse un *dying god* y los ritos que le concernían tampoco corresponden a los que tenían lugar para recordar la muerte y resurrección de un dios¹⁶⁹.

3.1.7 *Melqart*

Por lo que respecta a los dos dioses fenicios que voy a tratar ahora, como ya he anticipado en la introducción general, no podemos decir nada de cierto, ya que faltan

¹⁶⁷ Entre los rituales más importantes que caracterizaban esta fiesta, se pueden mencionar las súplicas por Babilonia; la investidura del rey al que después le son arrebatados los poderes; la venida de los dioses a Babilonia de las otras ciudades de la región; la procesión de Marduk y de los otros dioses; el banquete; la representación de la batalla contra Tiamat.

¹⁶⁸ Este poema épico, de siete tablillas de extensión, era recitado el cuarto día del Akitu, y se refiere a la toma del poder absoluto de Marduk sobre los otros dioses; en esta ocasión Marduk recibe cincuenta nombres diferentes, que son los nombres de las otras divinidades que, después de que se reconoció la supremacía de Marduk, fueron identificadas con él: de este modo, Marduk, convertido en el supremo dios del panteón, asume los apelativos y las funciones de los otros. Además, hay otro poema que habla de Marduk, el *Erra*, en el que leemos que éste era un dios que reinó en los tiempos anteriores al Diluvio, que fue provocado precisamente por su momentánea ausencia de la tierra.

¹⁶⁹ He explicado la cuestión de Marduk y del poema en el cap. 2.2.

noticias que lleguen de Fenicia, y las clásicas que tenemos son tardías y claramente influidas por otras tradiciones; en parte, este problema existe también con el dios fenicio más famoso, Adonis.

Además, expliqué las razones por las que Melqart y Eshmun no van a ser objeto de este estudio, pero advertí que los mencionaría a propósito de algunos temas, como por ejemplo, la resurrección. Por eso, en este capítulo dedicado a los *dying gods*, doy una rápida pincelada también sobre sus mitos, algunos de los cuales comentaré de forma más sistemática cuando sea el momento¹⁷⁰.

Como veremos con Eshmun, a pesar de las escasas noticias con las que podemos contar, muchas de las cuales presentan al dios según las semejanzas que tiene con las divinidades griegas, Melqart parece ser una figura divina muy compleja en la que confluyen elementos diferentes: de hecho, muchos estudiosos subrayan su parecido no solo con el griego Heracles, sino con toda una serie de divinidades semíticas como Nergal¹⁷¹, Reshef¹⁷², o el mismo Ba'al¹⁷³.

En la incertidumbre que rodea el dios de Tiro, acerca del que se pueden hacer sólo hipótesis, que esperan todavía una comprobación, lo que podemos decir es que hay dos aspectos centrales en la figura de Melqart, así como se reconstruye por las noticias que tenemos: su ligazón con la ciudad fenicia de Tiro¹⁷⁴, y su identificación con Heracles.

El primero resalta ya de la etimología de su nombre¹⁷⁵, cuyo significado debería ser “rey de la ciudad” y, a partir del primer milenio a. C., encontramos a Melqart

¹⁷⁰ Sobre Melqart véase Ribichini 1999b, pp. 1053-1058.

¹⁷¹ De Nergal, dios del Más Allá mesopotámico, hablaré en el cap. 4.3. Sobre su presunta asociación con Melqart, véase Seyrig 1945, pp. 62-80.

¹⁷² Reshef es dios cananeo de la peste y de la guerra, particularmente venerado en la ciudad de Ebla, en cuyas tablillas aparece a partir del III milenio, y famoso también en Egipto. Acerca de Reshef, véase Lipiński 2009, y para la semejanza con Melqart, Gese 1970, pp. 194-195 y Pope-Röllig 1983, p. 305.

¹⁷³ Acerca de la asimilación entre Melqart y Ba'al véase Philo Byblius en Eusebio, *Praep. Ev.* I, 10, 27, Attridge-Oden 1981, pp. 52-53, M. S. Smith 1997, y Helck 1971, p. 180, que no la considera posible. Acerca de Filón de Biblos, véase Baumgarten 1981.

¹⁷⁴ También algunas fuentes clásicas subrayan su relación con Tiro: por ejemplo, Heródoto afirma que el templo del dios fue construido en el mismo período de la fundación de la ciudad (2.44). A este propósito, véase también Nonn., *D.* 40, 311-580.

¹⁷⁵ En realidad, ésta no está del todo libre de problemas. Una de las propuestas considera que Melqart no sea nada más que la traducción fenicia del nombre Nergal, sobre la base de la presunta identificación de los dos dioses. Como veremos en 4.3, el teónimo Nergal es solitamente interpretado como “Señor de la gran ciudad”, “Señor del Más Allá” (en sumerio *iri.gal -irkallu* in acadio-, ‘la gran ciudad’), ya que en Mesopotamia la palabra “ciudad” podría ser un eufemismo para referirse al infierno, y Nergal es el dios del Más Allá. Sobre los posibles significados del nombre de Melqart, véase von Weiher

puntualmente mencionado como dios de Tiro, que era *qrt*, “la ciudad”. Es probable, entonces, que en sus comienzos Melqart fuese un simple héroe epónimo¹⁷⁶, cuyo papel adquirió cada vez más importancia a medida que iba creciendo también la fuerza política y comercial de Tiro en el área mediterránea.

En el mundo clásico, en cambio, Melqart fue conocido esencialmente como el equivalente de Heracles, y por esta semejanza recibió el título de Heracles Tirio. Se creó para él un mito de descendencia de Zeus, según el cual era hijo de este dios y de Asteria¹⁷⁷ y, luego, descendencia de Urano¹⁷⁸. Aun más interesante es una noticia de Menandro Efesio, citada por Flavio Josefo¹⁷⁹, acerca de un rito que tenía lugar en Tiro. Según el relato, el rey tirio Hiram, contemporáneo del rey Salomón, había ordenado derribar todos los templos antiguos y construir uno en honor de Heracles y Astarté; había además instituido unas fiestas, en el mes de Peritio (febrero-marzo) para celebrar “el despertar” del dios. También el mito correspondiente a dichos rituales hablaba de la muerte y del retorno del dios: Heracles/Melqart, muerto por una criatura monstruosa, que podía considerarse la versión libia del Tifón griego, fue llevado de vuelta a la vida gracias a la intervención de su amigo Yolao, que le hizo oler el humo de los restos de un pájaro asado.

En la ausencia de fuentes fenicias que se refieran expresamente a Melqart, lo que se suele hacer es interpretar las noticias que la tradición clásica nos ha dejado en el trasfondo más amplio de la religión de los semitas noroccidentales, a los que los fenicios se adscriben lingüísticamente. En ese ambiente cultural, se encuentran noticias que, si bien no se refieren a Melqart de forma directa, presentan los mismos rasgos que la tradición griega atribuye al dios, como demuestran, por ejemplo, el vaso de Sidón¹⁸⁰ y la inscripción de Pyrgi¹⁸¹.

1971, Lambert 1973, pp. 355-363, Dalley 1991, Lipiński 1995, pp. 228-229 y Wiggerman 1999, pp. 215-223.

¹⁷⁶ Heródoto (2.44) dice que probablemente Melqart era un simple mortal a los que los habitantes de Tiro veneraron como un héroe.

¹⁷⁷ Con toda probabilidad, Asteria era una de las muchas versiones regionales de Astarté. Sobre estas diosas, véase la nota 150.

¹⁷⁸ Cic. *ND* 3, 42; Eus. *P.E.* 1, 10, 27.

¹⁷⁹ I., *A.I.* 8, 5, 3 y *Ap.* 1, 116- 119. Comentaré el pasaje en los capítulos 3.4 y 4.4.

¹⁸⁰ Para el vaso de Sidón, véase el cap. 3.4, nota 278.

¹⁸¹ En 1964, en Pyrgi, antigua ciudad etrusca de Lacio, fueron encontradas tres láminas de oro de ca. 500 a.C., con inscripciones en etrusco. En una de éstas se habla del sepelio de un dios: (líneas 5b- 9a: “Y el construyó una cámara porque Ashtart se lo pidió, el tercer año -3- de su reino, en el mes de *krr*, en el día del sepelio del dios”). Lamentablemente no es posible obtener ninguna información más de la

Lo que más llama la atención es que, cualquiera que fueran sus orígenes y sus interacciones con otras divinidades, no se puede negar que en el historial del dios de Tiro vuelven, y tal vez de forma menos ambigua que en el caso de otros dioses, las temáticas de la muerte y resurrección de una divinidad.

3.1.8 *Eshmun*

Eshmun tiene muchísimos puntos de contacto con Melqart¹⁸²: la identificación con un dios griego –Asclepio, el dios de la medicina hijo de Apolo–; la participación en la historia de su vuelta a la vida, en la que es aproximado a Yolao y, por lo tanto, considerado el sanador del dios muerto; la relación privilegiada con una ciudad, en este caso, Sidón; ser pareja de Astarté, y la difusión de su culto en muchos otros países y ciudades, como Siria, Palestina, Chipre, Egipto, Cartago y las restantes colonias púnicas. Esta correspondencia entre los dos fue tan fuerte, que está atestiguada una divinidad con el nombre compuesto por el de los dos dioses juntos, para la que había un templo en la ciudad de Citio, cerca del Lago Salado.

Como hemos visto a propósito del otro dios fenicio, Adonis, también con Eshmun tenemos noticias que llegan principalmente del mundo clásico, y son además tardías, pero nada escrito que provenga de su tierra. Por lo tanto, hay pocas cosas que podemos decir de él. Al parecer, fue un dios conocido y venerado en toda Fenicia, aunque su culto fue particularmente arraigado en la ciudad de Sidón y era probablemente un dios sanador, como prueba su identificación con el griego Asclepio.

Sin embargo, el texto del filósofo neoplatónico Damascio (c. 458-c. 538 d.C.), uno de los pocos que hablan de él, aunque concuerda con las demás tradiciones que relacionan a Eshmun con la medicina (en Damascio Eshmun es “el Asclepio de Berytus”) no lo designa como un dios, sino como un mortal de estirpe real. Llama además la atención que en su texto, la ciudad de Eshmun no sea Sidón, centro tradicional de su culto en Fenicia, sino la antigua Beirut.

propia inscripción, por lo tanto, se intenta reconstruir la identidad del dios y el tipo de ritual, del que es protagonista, a través de las noticias que el contexto puede dar. Principalmente por la masiva presencia de fenicios en la Italia meridional de aquella época, y por las repetidas menciones a la diosa Ashtart en el texto, se tiende a pensar que el dios “que se entierra” es Melqart (hay quienes hablan también de Adonis). Para la cuestión, véase Mettinger 2001, pp. 103-106 con la correspondiente bibliografía.

¹⁸² Sobre Eshmun véase Ribichini 1999a, pp. 583-587 y Bonnet 2005, pp. 2840-2842.

Por otra parte, este pasaje de Damascio que concierne al dios fenicio está claramente contaminado con otras tradiciones literario-mitológicas, antes que nada la saga de Attis; es más, para Damascio, Eshmun es fundamentalmente un *alter ego* del personaje frigio. La historia que cuenta el filósofo dice que Eshmun, hijo del rey de Berytus Sadykos, era un joven y apuesto cazador que suscita el amor de Astrónoe¹⁸³, la madre de los dioses y que, para sustraerse a los deseos amorosos de ésta, se emascula provocándose la muerte; la diosa, desesperada por su partida, lo hace vivir otra vez, otorgándole además un rango divino¹⁸⁴.

No hay certeza acerca del significado de la denominación Eshmun (ʾšmn en semítico). La explicación más común lee en la raíz fenicia del teónimo la palabra “salud” (*eshmun* es un plural), lo cual explicaría la concepción de Eshmun como dios sanador; esta teoría es avalada por la tradición griega y latina, que identificó el dios de Sidón con Asclepio. En Damascio, en cambio, el nombre del dios parece derivar del semita noroccidental *tmn*, ‘ocho’¹⁸⁵. En ambos casos, el nombre Eshmun tendría que ver con aspectos de su mito: podría venir de la palabra por “ocho”, porque el joven es presentado como el octavo hijo de Sadykos, hecho, éste, que coincide con la numerología acerca de Asclepio, el octavo hijo de los Cabirios¹⁸⁶, o de ʾš, ‘fuego’, porque, a Eshmun muerto, Astrónoe hace que la vida le sea devuelta por medio del calor.

De todas maneras, hoy se prefiere la etimología propuesta por Lipiński, según la cual el nombre viene de la raíz *šmn*, ‘aceite’¹⁸⁷, que el estudioso pone en relación nuevamente con la esfera de la medicina, al ser dicho aceite usado con fines médicos¹⁸⁸.

En definitiva, por más que en los testimonios de los que disponemos Eshmun aparece como una “copia” de dioses más famosos, es probable que fuera un dios fenicio de la ciudad de Sidón con una historia y un culto independientes, sobre todo conectado

¹⁸³ Astrónoe equivalía a Astarté. Sobre estas diosas, véase la nota 150.

¹⁸⁴ Dam., *Isid.* §302. Comentaré este texto en el cap. 3.4.

¹⁸⁵ La misma etimología se encuentra en Filón, en una noticia referida por Eusebio (*P. E.* 1, 10, 25).

¹⁸⁶ Filón en Eusebio (*P. E.* 1, 10, 38).

¹⁸⁷ Lipiński 1973, pp. 161-183.

¹⁸⁸ Al parecer, en el tratado del siglo VII -SAA 2 5 vi 14- entre Esarhaddon de Asiria y Ba‘al de Tiro, Eshmun aparece como uno de los dioses testigos, al lado de Melqart que garantiza por los fenicios, para que castigara con la privación de comida, vestidos y aceite para las unciones, los que contravenían al tratado.

con las prácticas medicas, y que compartía muchos rasgos con otras divinidades semíticas sobre las que estamos mucho más informados¹⁸⁹.

3.1.9 Deméter y Perséfone

El mito del rapto de Perséfone es uno de los más famosos de la literatura griega, y no hay duda ninguna que en nuestra conciencia mitológica Deméter y Perséfone van siempre juntas, símbolos del amor que une madre e hija¹⁹⁰.

Obviamente, las dos diosas existían de forma independiente la una de la otra. En la *Iliada* y la *Odisea* no hay mención a su relación parental, tan evidente en la sucesiva tradición religiosa helénica, ni al popular mito, y Deméter es recordada simplemente como mujer de Zeus¹⁹¹ y diosa de la cosecha¹⁹². Al tener este papel, no es extraño que Homero no le dedique mucho espacio, ya que la sociedad que describía, y para la que escribía, hablaba de guerreros y reyes, donde todo lo que era más bien “popular”, incluida la religión, no encontraba su sitio, a no ser para que resaltara todavía más la diferencia entre el mundo de los aristócratas y el del pueblo. Por su parte, en la *Odisea* (11.217), Perséfone¹⁹³ es la reconocida reina del Más Allá, mujer de Hades.

Es Hesíodo el que delata la existencia de una ligazón maternal entre Deméter y Perséfone, y hace referencia a cómo la joven diosa se convirtió en la esposa de Hades¹⁹⁴, mientras que la historia entera del mito está es narrada en el himno homérico a

¹⁸⁹ He hablado de esto en 2.2, y retomaré algunos de los aspectos que Eshmun tiene en común con otras divinidades en el cap. 3.3.

¹⁹⁰ Acerca de Deméter y Perséfone véase Kern 1901, coll. 2713-2764; Zuntz 1971; Richardson 1974; Sfameni Gasparro 1986; Beschi 1988, pp. 844-892; Baumer 1995, pp. 11-25; Hinz 1998 y Sfameni Gasparro 2005, pp. 2268-2272.

¹⁹¹ *Il.* 14, 326. Deméter es también hermana de Zeus, porque es hija de Rea y Crono, que, como todos los hijos nacidos de esta unión (los otros son Hades, Hera, Poseidón y Hestia) en el mito antiguo es engullida por su padre. Como diosa de la cosecha y de la fertilidad es evidentemente una divinidad muy importante en el panteón helénico (pero no solo, ya que Deméter era muy venerada también en Magna Grecia, especialmente en Sicilia) y su culto estuvo muy difundido. Entre las festividades principales que preside, figuran los misterios de Eleusis, como hemos visto, y las Tesmoforias, festivales reservados solo para las mujeres (que además tenían que ser esposas legítimas de ciudadanos atenienses), relacionadas con la fertilidad y el matrimonio.

¹⁹² *Od.* 5, 125-129.

¹⁹³ Hija de Zeus y Deméter, que es a menudo llamada Kore “muchacha”, es la mujer de Hades y señora del Más Allá, como hemos visto. No obstante, las especulaciones órficas, que cuentan una unión incestuosa suya con su padre Zeus, cuyo fruto es Dioniso Zagreo, otorgan a Perséfone un papel de primaria importancia en las creencias acerca de la salvación del alma.

¹⁹⁴ *Th.* 912-914.

Deméter (siglo VII a.C.)¹⁹⁵, en donde por primera vez esta historia es puesta en relación con la fundación de los misterios de Eleusis.

Existen muchas versiones del mito del rapto de Perséfone, en los que los particulares geográficos o los detalles mismos de la historia varían¹⁹⁶. En líneas generales, ese antiguo mito cuenta que la joven muchacha divina Perséfone suscitó las atenciones eróticas del terrible dios Hades, hermano mayor de Zeus y por lo tanto su tío. El dios de ultratumba la rapta y la arrastra al Más Allá en su carro a través de una hendidura en el terreno. Deméter, que oye los gritos de su hija, empieza a buscarla por toda la tierra, y sólo después de nueve días de angustioso peregrinar, Hécate, que como ella ha oído a la muchacha, movida a piedad por su dolor, decide ayudarla, y le pide a Helio, el dios del sol que ha visto todo, que cuente lo sucedido. Deméter viene así a saber que el mismo Zeus ha permitido a Hades llevarse a su hija, así que, furiosa, abandona el Olimpo, y se mezcla con los hombres, disimulando su identidad. Bajo la apariencia de una vieja, es acogida en casa de Céleo y Metanira para cuidar de su hijo menor, Demofonte: en realidad, la diosa piensa hacer inmortal al pequeño y, a escondidas de los padres y las hermanas, lo pone en el fuego, pero una noche Metanira la espía y, aterrorizada por lo que ve, interrumpe a “la nodriza”. Sólo ahora, Deméter revela su identidad, y, de nuevo irritada, reprocha a la mujer su insensatez que ha impedido que su hijo escapase a la vejez y la muerte, ordena que le sea construido un templo y ella misma funda los rituales (los misterios de Eleusis). Al día siguiente, el pueblo entero se pone a trabajar para cumplir las órdenes divinas, y, cuando la obra ha terminado, la diosa, sumamente afligida por la desaparición de su hija, se aparta del cielo y de la tierra y se queda en el templo. Durante su ausencia, retira también los dones de la agricultura, que controla, hasta que Zeus decide intervenir por la situación desesperada en la que se encuentran los hombres y, por consiguiente, los dioses, a los que ya no se destinan sacrificios y ofrendas. Envía a Iris a buscar a Deméter, y asimismo todos los demás inmortales la visitan e intentan convencerla de que regrese al Olimpo, pero la diosa no piensa hacerlo si su hija no vuelve. Finalmente, Zeus para

¹⁹⁵ Los *Himnos Homéricos* son una colección de treinta y tres poemas dedicados a otras tantas divinidades griegas. Algunos de ellos, los más largos, fueron compuestos entre los siglos VII-VI, aunque hay algunos que datan de la edad helenística. Se llaman “homéricos” porque usan el mismo metro, el mismo dialecto y el mismo repertorio formulario de las dos mayores composiciones de Homero, pero seguramente no se pueden atribuir al poeta, porque son posteriores cuando menos, casi un siglo a su época.

¹⁹⁶ Para una visión completa del himno, véase Bernabé 1988, pp. 43-83 y Richardson 1994.

aplarla y obtener que el orden de las cosas vuelva a la tierra, ha de decretar que la muchacha se quede seis meses con el marido y seis con su madre.

A pesar del inicial acto de violencia, Perséfone se quedará en el imaginario mitológico antiguo, y moderno, como esposa enamorada de Hades y señora el Más Allá, e hija devota de Deméter.

3.1.10 *Telipinu*

En Anatolia existen mitos conexos con la fertilidad en el sentido que es necesario propiciarse a las divinidades para que la proliferación de la vida en la tierra sea garantizada año tras año¹⁹⁷. Estas historias se mueven alrededor de dos temas, la lucha contra el dragón y el dios que desaparece, y se relacionan con dos clases de rituales, el *purulli* y el *mugawar*. El primero, de origen antiquísimo y cuyo nombre significa probablemente “festival de la tierra”, pertenece al grupo de los festivales anuales a los que, desde la prehistoria, se encomendaba el renacimiento de la tierra después de los meses invernales y la caída de las lluvias. El animal siniestro era símbolo de la esterilidad, de la muerte, del mal y su derrota lo era de la fecundidad, de la vida, del bien. Luego, el segundo es un rito de purificación por medio del que se trata de reconquistar el favor de una divinidad enfurecida, gracias al uso de la magia. A veces, en las versiones que nos han sido transmitidas, los actores principales de estos mitos varían, mas los eventos que desencadenan la trama son siempre los mismos: el dios, ofendido por una causa que se desconoce, desaparece, lo cual significa que la vida en tierra se retiene, cosa que a su vez afecta directamente a los dioses, que no reciben ofrendas y no son alimentados. Éstas son las premisas. Sucesivamente empieza la búsqueda de la divinidad desaparecida en la que participan todos los dioses con la ayuda de animales y, finalmente, una vez hallado el dios, se acude a prácticas mágicas que, después de varios intentos, logran el retorno del dios y la vuelta de la vida de la tierra, con la consiguiente estabilidad de los reinos humano y divino.

Telipinu, protagonista de la mayoría de los textos que se conservan sobre ese tema, es uno de estos dioses que se ofende y se va. Durante mucho tiempo, y a causa de los mitos que protagonizaba, fue considerado una divinidad al puro estilo de las de la vegetación, un dios que muere y renace al ritmo fisiológico de la tierra. En realidad, Telipinu no muere, sólo está ausente, como dormido y, al igual que Ba'al, es un dios de

¹⁹⁷ Sobre Telipinu véase Bernabé 1987, pp. 27-31 y 39-45 y García Trabazo 2002.

la tempestad, no solo porque hijo del dios de la tempestad y por los relámpagos y los truenos que son sus atributos, sino sobre todo porque cuando se va, se ven alteradas las actividades de la tierra y del cielo, al detenerse tanto la germinación de las plantas cuanto las lluvias.

Trataré los mitos de Telipinu en el cap. 3.3.

3.2

EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

3.2.1 Introducción

Como hemos tenido ocasión de apreciar en el *excursus* sobre los *dying gods*, en la descripción de todas esas figuras divinas y de sus mitos destaca, por un lado, una sorprendente variedad tanto en la caracterización de los dioses como en las historias de las que son protagonistas, y por otro, la presencia de notables semejanzas que van más allá de la sola idea de la muerte y resurrección divinas.

Antes de adentrarme en el análisis de los numerosos e interesantes argumentos que la comparación entre los *dying gods* y Dioniso (así como entre los *dying gods* mismos) revela, quiero plantear otra cuestión, que tiene que ver con los orígenes mismos de las sagas de nuestros dioses.

Los primeros datos que emergen de la lectura de estos relatos tienen que ver con su procedencia histórica y geográfica: los mitos de los dioses que mueren y resurgen, de hecho, se hallan en diferentes mitologías, y estas tradiciones mitológicas que los han generado remiten a un lugar y una época precisos, el Mediterráneo del III milenio a.C. Investigar el escenario que probablemente favoreció la generación de una clase de mitos que, aunque conservaron un claro carácter individual, estaban relacionados entre ellos por lo menos en sus líneas generales, puede ser considerado justificadamente un asunto preliminar, que es oportuno explorar antes que los otros, porque de alguna forma constituye el estadio previo al que los demás pueden ser remitidos.

Por lo tanto, para profundizar en este tema, dejo de lado por un momento el análisis pormenorizado de los dioses y de sus mitos, en la búsqueda de aquellos elementos en los que se pueden fragmentar para que el análisis comparativo sea más provechoso, y me centro solo en las coordenadas geográficas, históricas y culturales que vinculan los *dying gods* y sus historias, y que son un punto firme y por tanto ideal por el que empezar, sean cuales fueran el tipo de examen que se conduzca o la interpretación que se aplique.

La finalidad de este capítulo es el tratamiento de principios más bien generales, ya que gira alrededor de la presentación y el comentario del cuadro histórico y geográfico de referencia, el Mediterráneo de los milenios tercero a primero a.C. Intentaré ver si, en

cada una de las tradiciones religiosas que nos interesan, efectivamente existieron las premisas para que el desarrollo de la idea de los dioses que mueren y resurgen se pudieran dar, y en este caso, dónde y cuándo, y asimismo si se verificaron las condiciones óptimas para los contactos entre las diferentes culturas y la circulación de dichas historias mitológicas. Para hacerlo, me guiaré antes que nada por las fuentes de las que disponemos, mientras que el contexto general suplirá parte de lo que no tenemos atestiguado.

Lo más adecuado es, pues, empezar por una visión global de los acontecimientos históricos al que remiten las situaciones particulares que nos interesan.

3.2.2 *Breves menciones históricas*

Como es reconocido ampliamente, el Mediterráneo del III milenio se transformó en un ambiente cultural común en virtud de una continuidad espacial y temporal, que favoreció de alguna forma tanto el nacimiento de nuevas ideas cuanto los contactos y por consiguiente lo intercambios: fue de hecho una época de absoluto esplendor en los intercambios y fermentos culturales¹⁹⁸.

Perfecta para ilustrar los cambios en el enfoque de los estudios de las culturas de esta época que han empezado a dar gran espacio a la óptica comparativa, es la actitud hacia la religión griega. Hasta la mitad del siglo pasado se solía imaginar Grecia como una civilización que había alcanzado niveles de desarrollo excepcionales de una forma aislada de las demás culturas. A partir de entonces, sin embargo, esta posición empezó a modificarse. Numerosos estudios parciales y comparativos revelaron que sobre todo la parte oriental del mundo antiguo, que entre los estudiosos se había mantenido casi siempre al margen de la cultura griega, había contribuido de manera fundamental en la formación de la religión helénica. Los que más se dedicaron a un cambio de perspectiva fueron en un principio los orientalistas, ya que los clasicistas tendieron a enrocarse alrededor de la idea de un gran bloque semita, semejante al del indoeuropeo (al que el griego pertenecía por cuestiones lingüísticas). Lo máximo que se estaba dispuesto a reconocer era que Grecia había recibido una gran cantidad de influjos de Oriente en el llamado período orientalizante (siglo VIII-VII), porque de esta época empezamos a

¹⁹⁸ Para el tema, véase Burkert 1992, 2001, pp. 21-30, 2007, pp. 17-29 y 2009; Graf 2007, pp. 3-16; López Ruiz 2010, pp. 1-47; West 1997.

tener una gran cantidad de documentos, sobre todo iconográficos, para poder analizarlos. Y, dentro de lo que era reconocido como derivado de oriente, se privilegiaba el canal directo con Egipto.

Hoy, por lo contrario, la religión griega es presentada como el resultado de una larga interacción de factores de diferente procedencia, entre los cuales se da parecida importancia al componente indoeuropeo, al minoico-micénico y también a los influjos que se definen como “orientales” que ya desde una época muy temprana llegaron a Grecia y contribuyeron a moldear algunas de sus creencias, de manera que pueden considerarse como parte de sus orígenes.

La falta de conocimiento a propósito de la terminología se manifiesta en el uso incorrecto del término “oriente”, que es en realidad una convención que se utiliza para referirse a culturas de pueblos distintos que habitaban un área bastante vasta, que va desde Asia menor a Egipto pasando por Mesopotamia.

Estas civilizaciones, a pesar de tener orígenes y desarrollos diferentes, en un determinado punto alcanzaron una cierta homogeneidad social, política y religiosa, cuyos rasgos comunes más impactantes para la época fueron el desarrollo del urbanismo y la invención de los sistemas de escritura, como los jeroglíficos egipcios y el cuneiforme sumerio y sus variantes (en acadio e hitita, por ejemplo), que estuvo en uso hasta la introducción del más práctico sistema alfabético fenicio.

Asimismo, estos pueblos pudieron beneficiarse del mar como un excelente medio de comunicación a lo largo de una época, el III milenio a. C., en la que las conquistas y los intercambios comerciales fueron constantes e ininterrumpidos. En efecto, el Mediterráneo de la edad del Bronce, cuenca bulliciosa de fermentos culturales, fue un lugar privilegiado en donde se favoreció el movimiento de personas y, consiguientemente, de ideas y, lo que más nos interesa ahora, de historias, de mitos, procedentes de otros lugares y que supo obtener ventaja de dicha diversidad en una red de intercambios culturales muy fecunda.

En el segundo milenio a. C. Grecia, probablemente a través de Chipre y Creta, pudo entrar en contacto con otros pueblos “orientales” (indoeuropeos y semíticos) y en menor medida, con Egipto. Indoeuropeos eran los hititas, que invadieron Anatolia durante el II milenio a. C., creando un vasto imperio, con capital en Hattusa, que duró hasta 1200 a.C., cuando las invasiones y el creciente poder de los cercanos asirios determinó su fin.

El término "semítico" se usa en el terreno lingüístico para indicar un grupo de lenguas de origen común cuyos hablantes vivieron, y viven, en África, Asia occidental y Arabia. En este caso, estamos hablando de los semitas asentados en la zona llamada del Creciente Fértil, que incluía los países del Mediterráneo oriental (antigua Fenicia y modernos Siria, Líbano, Jordania y norte de Israel), así como Mesopotamia.

La cultura más importante de la zona se desarrolla en Mesopotamia, "la tierra entre los dos ríos", el Tigris y el Éufrates, que corresponde *grosso modo* al actual Iraq. En esta región se suceden históricamente diferentes pueblos. A partir del II-I milenio a.C. se diferencian con claridad dos regiones en Mesopotamia, una septentrional, Asiria y una meridional, Babilonia. En ambas partes se hablaban dialectos del acadio, que es una lengua semítica, el asirio en el norte y el babilonio en el sur. Antes de que surgiesen estos dos dialectos durante el III milenio, el acadio se hablaba principalmente en la región de Babilonia (en torno de la actual Bagdad), que se llamaba Akkad, frente a una parte meridional y costera, denominada Sumer, cuyos habitantes hablaban predominantemente sumerio, una lengua no relacionada con ninguna de las que conocemos.

En estos últimos años, han avanzado mucho las investigaciones acerca de las innovaciones y tecnologías que fueron desarrolladas en determinados países y que variaron de un sitio a otro. Todo esto es seguramente interesante, pero lo que nos concierne ahora es sobre todo lo que tiene que ver con lo religioso y lo mitológico.

Por lo que concierne a lo religioso, considerando que las aportaciones del mundo oriental al mundo griego fueron numerosísimas y referidas a varios aspectos de la vida cotidiana, cabe decir, antes que nada, que las interacciones han operado en dos niveles, el ritual y el mitológico. Con todo, dado el estado de las fuentes, que en muchos casos son escasas, es más fácil reconstruir los intercambios que se producen en la mitología, ya que en lo que atañe al ritual no podemos decir nada con certeza.

En el plano mitológico, los puntos de contacto se encuentran sobre todo en la caracterización de algunos dioses. Probablemente puede atribuirse al substrato mediterráneo-oriental la noción de la "gran diosa", una figura divina femenina a menudo representada como madre de la naturaleza y de los hombres, que ocupa un sitio de primera importancia dentro de los mitos y de los cultos de los pueblos que la veneran. También procede del mismo sustrato el núcleo narrativo del amor entre esta diosa y su compañero (πάρεδρος) casi siempre inferior a ella en rango, que puede ser o

bien su hijo o bien su amante o bien su hermano, una historia que termina trágicamente con la muerte del amado (los ejemplos los conocemos: Afrodita y Adonis, Inanna [Ishtar] y Dumuzi, Isis y Osiris). Y, de esta temática va formándose en parte la figura de los *dying gods*, divinidades que, como sabemos, se definen de forma genérica como jóvenes dioses que tienen una conexión muy fuerte con la naturaleza y que a menudo se asocian a algún otra divinidad y que, factor más importante, protagonizan historias de muerte y resurrección. De todas maneras, de las diferencias en la clasificación de los *dying gods* hablaré con mayor detalle en el capítulo siguiente.

Seguramente influida por el imaginario próximo-oriental, en cambio, es la personalidad de algunas divinidades, como Afrodita. La diosa del amor griega pertenece a la misma matriz de la que se originaron sus compañeras levantinas, como la sumeria Inanna (Ishtar) o la siro-palestina Astarté¹⁹⁹. Estas diosas, que reciben la definición de señoras del cielo por su asociación con el planeta Venus, tienen relación con el eros y la guerra, si bien algunos de estos rasgos se manifiestan en mucha menor medida en la contrafigura griega, que se quedó en la memoria de los fieles principalmente como diosa de la belleza y del amor.

Al parecer, tampoco son de origen indoeuropeo otros dioses del panteón griego, como Apolo, dios de la medicina y la música, y su gemela Ártemis, la diosa de la caza, y hay también rasgos orientales en dioses como Zeus, Ares, Hera o Posidón, cuyos nombres, en cambio, revelan su ascendencia indoeuropea.

En efecto, el tipo de la divinidad principal del panteón, Zeus, que se caracteriza como dios de la tempestad, tiene una clara relación con el de los dioses equivalentes de las tradiciones del Oriente Próximo.

Es verdad que en el caso de Zeus la etimología de su nombre, que se conecta con el concepto de “luz” y “día” y que tiene paralelos en indio, germánico y latín, revela un origen indoeuropeo, pero su característica más elocuente, la esencia de dios del cielo y de la lluvia, es del todo semejante a la de dioses de la misma naturaleza, que encontramos frecuentemente en el ámbito del Mediterráneo oriental, cuyo representante más paradigmático puede ser considerado el ugarítico Ba‘al.

¹⁹⁹ De Inanna (Ishtar) ya he hablado en el cap. 3.1 y seguiré mencionándola a menudo a lo largo de este trabajo. Por su parte, el culto de Astarté está atestiguado a partir del III milenio a.C. en Siria y Palestina, y durante los dos milenios sucesivos se expande por todo el Mediterráneo oriental a través de las ciudades fenicias, hasta tierras más lejanas, como Egipto, el norte de África o Italia.

Esta clase de divinidades comparte atributos, por ejemplo, el rayo destructor, una representación iconográfica en pie, con una de sus piernas avanzada y en el momento de lanzar el rayo, y también historias míticas, como los llamados mitos de sucesión de los dioses.

Es a propósito de este último punto cuando podemos darnos cuenta mejor de las similitudes de las que estamos hablando, porque nos han llegado obras literarias de distintas culturas que conservan relatos cosmogónicos y podemos establecer comparaciones entre ellas: la *Teogonía* de Hesíodo, de Grecia (VIII-VII a.C.), el poema de Kumarbi, obra hurro-hitita²⁰⁰ (XIV-XIII a. C.), el babilonio *Enuma Elish* (finales del II milenio a.C.), y el ciclo de Ba'al desde la ciudad siria de Ugarit (II milenio a.C.).

En estas obras se trata de las generaciones divinas y del paso del poder de un dios a otro, en muchos casos a través del ataque de los hijos contra los padres porque éstos no quieren cedérselo, de la contienda con criaturas primordiales y de la consiguiente lucha por la división del poder entre los dioses jóvenes que han salido victoriosos.

El esquema narrativo y los protagonistas se corresponden: el dios de la tempestad (Zeus en Grecia y Ba'al en Ugarit, por ejemplo) es normalmente el dios que triunfa al final; los dioses del cielo, progenitores de los dioses de la tempestad (Crono en Grecia y Anu en Babilonia), son los antiguos poseedores del poder que quedan privados de él y que se convierten poco a poco en deidades sin actividad ni culto, recordadas como dioses de los tiempos remotos, a los que en época moderna se denomina *dei otiosi*; las divinidades ancestrales que, más que dioses personales, representan fuerzas cósmicas de los orígenes que existen desde mucho antes de la propia generación de los dioses. Estas divinidades interpretan el lado oscuro del cosmos, y hay que contrarrestar su presencia amenazante para asegurar el orden universal; buenos ejemplos serían los Titanes griegos, Mot y Yam en Ugarit o Tiamat en Babilonia.

Las similitudes entre estos mitos y estas composiciones poéticas son tan evidentes que parece claro que los poemas griegos están inspirados en los orientales, ya que éstos últimos son de mayor antigüedad. En todo caso, trataré con mucho detenimiento este esquema de las cosmogonías y del poder divino en el cap. 4.2, en cuyo marco insertaré la idea de la muerte de algunos dioses.

²⁰⁰ Los hurritas, originarios del norte de Mesopotamia, se movieron hacia Asia Minor y Siria durante el III milenio y su rica cultura fue asimilada por los hititas que los anexionaron en el siglo XIV a. C.

Más complicado, por otra parte, es entender cuáles fueron las relaciones de Grecia con el mundo mediterráneo y próximo-oriental en el terreno del ritual. En muchos casos el nivel de interacción entre los elementos originarios y los importados es muy profundo y, además, se tiende a usar como referencia la etimología de las palabras, que por sí misma no es una guía cierta para remontar a la derivación de usos rituales. De todas formas, parece que algunas formas de sacrificio, la funcionalidad de los altares y de las estatuas son puntos de contacto entre el antiguo mundo Mediterráneo, Grecia y Oriente Próximo por lo que concierne al ritual, aunque aún queda mucho por investigar en ese terreno.

En resumen, en el estudio de la religión la comparación es un instrumento básico para determinar los orígenes, los contactos y los desarrollos en las culturas antiguas. También en el caso de la religión griega este tipo de estudio ha conducido al descubrimiento de por lo menos tres fases complejas y diferentes que se han combinado y han dado como resultado las formas religiosas que conocemos. Por lo tanto, cuando los indoeuropeos conquistadores llegaron desde el norte trayendo consigo su organización social, sus leyes y sus dioses, encontraron una Grecia donde el sustrato indígena, que bebía del ambiente mediterráneo, estaba abierto a la asimilación de lo nuevo, como ya estaba haciendo con lo que procedía del este. Lo que pasó en Grecia es solo un elocuente paradigma de un proceso que se dio verosímelmente en otras culturas de la misma área y con los mismos resultados extraordinarios.

3.2.3 *Los dying gods en el Mediterráneo*

Como podemos ver en esta concisa panorámica de lo que pasó en el Mediterráneo de la Edad del Bronce, en ese particular momento histórico hubo una explosión de fermentos culturales, y, lo que es más importante todavía, se verificaron fecundos contactos entre los pueblos que habitaban la vasta área que miraba a ese mar y que determinó un movimiento de ideas, además del de hombres y bienes.

En el campo mitológico-religioso y literario, lo hemos visto, hay muchos aspectos que invitan a hablar de una interacción profunda entre diferentes tradiciones culturales, como en el caso de la caracterización de algunas divinidades y en el de los poemas épicos.

Entre las divinidades que “se parecen” se insertan también los que serán llamados luego los *dying gods*, y, en el correspondiente nivel literario, los mitos que hablan de la muerte y retorno a la vida de los dioses constituyen un tema recurrente.

Es cierto que nuestros conocimientos acerca de las fases más antiguas en el desarrollo de las historias de los *dying gods* son incompletos, mejor dicho, disponemos de informaciones satisfactorias solo por lo que respecta una parte de las fuentes, mientras que para las demás, tanto la procedencia geográfica como la cronológica puede constituir un problema, no insuperable, todavía, considerado que donde nos faltan datos ciertos intervienen los medios ofrecidos por la historia, la geografía y, sobre todo, la comparación.

Recordaré en este punto que Frazer, en dos pasajes que he comentado en el cap. 2.1, intuyó la presencia de una serie de elementos que los *dying gods* compartían, en una época en la que todavía ni se solía recurrir a la comparación en ámbito de la religión ni se disponía de tantos materiales que la facilitaran, y mucho menos se tomaba en consideración la orientalística, porque los campos de los estudios orientales y clásicos estaban cerrados el uno para el otro. Y en efecto, antes de abordar el estudio detallado de las diferentes divinidades que consideró pertenecientes al grupo, el estudioso introdujo dos conceptos teóricos aplicables a cada una de los dioses que trató: uno es que la muerte y resurrección de los dioses tienen relación con la vegetación y el otro que al parecer los orígenes de los mitos de los *dying gods* se encontraban en las costas levantinas del *mare nostrum*.

Ya sabemos cuánto fue criticado el estudioso por este intento de enfrentarse a la cuestión desde un punto de vista que fuera más general y que abarcara también una visión de conjunto. Sin embargo, al parecer Frazer había tenido intuiciones correctas en la localización de las historias y en los motivos de su génesis, teniendo en cuenta que las investigaciones posteriores se han abierto hacia estas mismas líneas de estudio, y han probado que efectivamente entre las costas orientales y occidentales del Mediterráneo hubo relaciones mucho más profundas de lo que se pensaba, y que el mundo próximo-oriental desempeñó un papel predominante en ese período, y no solo para la tradición griega.

Intentaré ahora ver hasta qué punto los datos de los que disponemos acerca de los *dying gods* pueden encajar en el contexto cultural que acabo de describir, y me detendré

en particular en aquellos dioses y tradiciones culturales relacionadas con ellos para las que tenemos menos informaciones.

Como he dicho en la introducción general, los *dying gods* objeto de mi análisis son principalmente Ba'al, Inanna (Ishtar), Dumuzi y Dioniso, pero junto con ellos mencionaré a menudo a Osiris, Melqart, Adonis, Eshmun y Telipinu, para señalar paralelos y poner de relieve las diferencias entre ellos, o para reconsiderar las interpretaciones erróneas de los estudiosos modernos acerca de sus mitos y ritos. Por lo tanto, los países de los que llegan los mitos de muerte y resurrección que los *dying gods* protagonizan son Egipto, Anatolia, Fenicia, Siria, Mesopotamia y Grecia.

De Osiris (Egipto), Telipinu (Anatolia), Ba'al (Ugarit), Inanna (Ishtar), Dumuzi (Mesopotamia) y Dioniso (Grecia) tenemos fuentes directas, o sea, que proceden de la misma cultura a la que pertenece la divinidad en cuestión, pero, mientras que para los primeros cinco dioses los mitos se fechan con cierta seguridad entre el III y II milenio a.C., los datos acerca de Dioniso llegan desde una época mucho más reciente que ésta (la mayoría son de hecho, del siglo IV a.C.) y se relegan solo a una parte de la tradición religiosa griega, ya que el Dioniso que muere y vuelve a vivir es parte integrante de las doctrinas órficas²⁰¹.

Con Adonis, Eshmun y Melqart (Fenicia), el gran inconveniente es que no podemos contar con testimonios ni autóctonos ni de época temprana, porque, como hemos visto, los textos llegan del mundo clásico y en su mayoría son de la época helenística.

Por lo tanto, solo Mesopotamia, Egipto y Anatolia ofrecen una información acerca de los *dying gods* relativamente clara. Grecia y Fenicia, en cambio, constituyen un terreno un poco dificultoso, y ahora veremos por qué.

Como ya he dicho, y tendré manera de reiterar más adelante, en el caso de Dioniso, el hecho de que tengamos testimonios sólo a partir de una cierta época no quiere decir que necesariamente las historias narradas no existieran antes, y en el caso de los dioses fenicios, la falta de noticias autóctonas no significa que no hubiera una tradición de divinidades cuyo destino era la muerte y el retorno a la vida. Lo interesante es que, en ambos casos, la única época que se presta a eventuales discusiones acerca del

²⁰¹ La única mención que no tiene que ver con el orfismo viene de la katábasis, cuyos textos trataré en el cap. 4.3.

origen del mito de la muerte también de los dioses de los que no sabemos nada en concreto es una vez más el II milenio a.C.

Empezaré por Dioniso y la tradición religiosa griega. Los testimonios acerca de este dios no son normalmente considerados importantes dentro de la discusión de los *dying gods* porque son tardíos, con respecto a los que tenemos para otros dioses, y por lo tanto sospechosos de haberse formado por influencia del egipcio Osiris. Y, siempre hablando en términos comparativos, por ejemplo al lado de Egipto o Mesopotamia, de la religión griega empezamos a saber desde un período que es más bien reciente, porque la época de los poemas homéricos y hesiódicos, los primeros textos escritos que llegan desde Grecia y que tienen mucho que ver con mitología y religión, es el siglo VIII-VII a.C.; es más, las obras de Hesíodo y Homero contribuyeron mucho a fijar la imagen de las creencias religiosas helénicas.

La religión griega de esta época, la única para la que tenemos fuentes escritas y por lo tanto la única que podemos reconstruir, ya había establecido sus cánones y, de éstos, uno de los más notorios relativos a los dioses, que es también el más relevante para nosotros ahora, es que no mueren, según dice la etimología misma de una de sus designaciones, ἄθαρτοι, ‘inmortales’.

Sin embargo, la historia religiosa de Grecia tiene que haber sido mucho más antigua de lo que está atestiguado y sin duda, como han testimoniado los paralelos encontrados en los poemas épicos orientales, que desarrollan temáticas y emplean personajes que jamás nos hubiéramos esperado en los mitos fundadores de la tradición griega, algunas ideas religiosas que circularon en una fase muy antigua tuvieron que ser bastante diferentes de lo que nos ha sido transmitido y a los que nos hemos acostumbrados a considerar “griego”.

Si el referente para las otras tradiciones es el Mediterráneo de la Edad del Bronce, por lo que respecta la cronología helénica estos años corresponden a la época minoico-micénica, que por lo tanto debería haber sido la que se vio involucrada en ese momento de creación y de intercambios. Como pasa con otras divinidades, también la historia de Dioniso hunde sus raíces en ese período.

El inconveniente está en que no tenemos suficientes datos para reconstruir con un buen grado de seguridad las características de la religión de época minoico-micénica, sobre todo si consideramos que ni siquiera ha sido descifrado el sistema de escritura que primero se usó en Creta, la Lineal A. La Lineal B, la escritura en uso en fecha posterior

en la propia Creta, en Pilo y en Micenas, en cambio, ha sido descifrada, pero es igualmente incierto el estado de nuestros conocimientos acerca de la religión micénica, a causa de la naturaleza de los textos de que disponemos: las tablillas encontradas hasta ahora, de hecho, se refieren exclusivamente a las actividades que tienen que ver con el palacio (por ejemplo, anotan una procesión en honor de los dioses, describen ofrendas a los dioses o registran los terrenos cedidos a un sacerdote), y nada dicen acerca de los mitos o de las creencias religiosas de la época. En una situación como ésta, son los restos arqueológicos e iconográficos los que pueden servir de guía en el complicado terreno de la interpretación y también la comparación con otras culturas, cuyos inicios y evolución se sitúan más o menos en el mismo lapso de tiempo, y que son para nosotros menos misteriosas²⁰².

Por ende, no es posible llegar a una interpretación fiable del carácter de Dioniso o de la religiosidad dionisiaca en el período minoico-micénico, y menos basar su naturaleza de dios que muere, aunque la gran aportación de las tablillas micénicas ha sido la de aclarar definitivamente que Dioniso fue a todos los efectos un dios conocido en Grecia desde el segundo milenio.

Lo que caracteriza a un dios como un *dying god*, por lo menos por lo que podemos saber a través del estudio comparado del asunto, es que el dios en cuestión debería tener un vínculo con la naturaleza y cubrir un rol de un cierto releve en las jerarquías divinas, aspecto, éste, sobre el que volveré más detenidamente en el capítulo siguiente. Y en efecto, las fuentes micénicas parecen avalar el vínculo privilegiado de Dioniso con Zeus, o sea, con el que será el mayor de los dioses griegos²⁰³, y, por lo poco que podemos decir acerca de las características de la religión minoico-micénica, los

²⁰² Para la religión minoico-micénica, véase Burkert 2007, pp. 29-76.

²⁰³ Hay tres tablillas en lineal B en las que aparece el nombre de Dioniso: la PY Xa 1419, en la que se leen nombres propios, el primero de los cuales es justamente el de Dioniso, que es también la más antigua atestiguación del dios en micénico (s. XIV a.C.); la KH Gq 5 (fechable al 1250 a.C. más o menos) y PY Ea 102 (alrededor del 1200 a.C.), que comentaré en seguida. La tablilla de Janiá (KH Gq 5) encontrada en 1990, describe las ofrendas que Zeus y Dioniso reciben ('Al santuario de Zeus. Para Zeus un ánfora de miel/ Para Dioniso dos [ánforas] de miel'), y revela la vecindad del dios con su padre, que comparten el mismo santuario. Además, si la traducción es correcta (el numeral que indica las ánforas destinadas a Zeus puede ser leído de otra manera), Dioniso superaría en dignidad a su padre, ya que recibe el doble de miel que él. La tablilla de Pilo (PY Ea 102: 'Para el altar de cenizas de Dioniso dos unidades mayores y dos menores de grano'), en cambio, señalaría la posibilidad de que Dioniso fuera un dios ctónico. La palabra *e-ka-ra*, la *ἐσχάρα* griega, es un altar propio del culto de las divinidades ctónicas o de los héroes. Obviamente, una simple mención no es suficiente para sostener una hipótesis, pero no está de más decir que en general, los *dying gods*, como divinidades de la vegetación, manifiestan un nexo bastante fuerte con el mundo subterráneo. De las relaciones de Dioniso con el Más Allá y de la posibilidad de que fuera un héroe, hablaré en el cap. 4.1. Cf. Bernabé en prensa.

rituales que tienen que ver con la naturaleza tenían una cierta centralidad en la vida cultural²⁰⁴. Entre ellos, llama la atención la presencia de ritos relacionados con el evento de la muerte de un dios, aunque en este caso el *dying god* es el Zeus venerado en el Monte Ida, del que existía una tumba.

Por lo tanto, por lo menos a lo que parece de las exiguas noticias con la que podemos contar, Dioniso mantiene desde los orígenes algunas características que conservará en Grecia (dios de la vegetación, hijo de Zeus), y que hacen de él un candidato más que probable para ser un *dying god*.

El otro país problemático es Fenicia, porque no tenemos datos originarios que provengan de este lugar, y lo que sabemos de la religión fenicia lo debemos en su mayoría a las fuentes clásicas²⁰⁵. Llegamos entonces al problema de siempre: ¿cuánto de las tradiciones, de los dioses, de los mitos que nos llegan bajo la paternidad fenicia es original y cuánto empapado de *interpretatio Graeca*? Con seguridad, no lo podemos saber.

En general, se tiende a ver la religión fenicia en relación de continuidad con la religión cananea del II milenio, y a atribuirle una gran tendencia a asimilar lo que venía de otras tradiciones, con las que entró fácilmente en contacto²⁰⁶. Y en efecto, Fenicia, con su historia, su comercio, y por consiguiente su mitología y sus creencias, está perfectamente integrada en el contexto medio-oriental al que pertenece. Es más, los fenicios fueron los mensajeros primarios de los nuevos acontecimientos gracias a sus inigualadas cualidades de navegantes²⁰⁷.

Con respecto a la temática de los *dying gods*, Melqart de Tiro, Eshmun de Sidón y Adonis de Biblos son considerados en general dioses que mueren y resurgen, cuyos ritos y mitos se inscriben perfectamente dentro de unas creencias religiosas que, por lo que podemos saber, hace de la celebración de los ritmos de la naturaleza uno de sus rituales predominantes.

Pero, hay más. El hecho mucho más importante para nosotros es que se postula que estos tres dioses tienen una relación de derivación de las divinidades de Mesopotamia, país con el que Fenicia tuvo obvios contactos, antes que nada por el

²⁰⁴ Burkert 2007, pp. 29-76.

²⁰⁵ Las dos obras antiguas de referencia para el estudio de la religión fenicia son la *Historia Fenicia* de Filón de Biblos (I d.C.) y el *De dea Syria*, generalmente atribuido a Luciano de Samósata (II d. C.).

²⁰⁶ Cf. Del Olmo Lete 1996.

²⁰⁷ Para la religión fenicia, véase Cooper 2005, pp. 7128-7133.

parentesco lingüístico. Es decir, que Melqart, Eshmun y Adonis serían descendientes, o herederos, del ugarítico Ba'al, para el que podemos sin muchos titubeos hablar de una naturaleza de dios que muere. Los tres dioses, además, muestran rasgos que los acercan también a otros dioses, como Nergal, Ningishzida²⁰⁸ y Damu²⁰⁹, todas divinidades sumerio-acadias que se asocian con la vegetación y sus aspectos ctónicos, ambas características que, como hemos visto, contribuyen a delinear la naturaleza divina de los *dying gods*²¹⁰.

3.2.4 Conclusiones

Antes de pasar al estudio comparativo propiamente dicho de los *dying gods* y de sus mitos, me ha parecido oportuno dedicar un capítulo a esbozar una síntesis sobre el conjunto cultural al que se pueden reconducir algunos de los aspectos que todos estos mitos tienen en común. El propósito es ver si éste pudo desempeñar un papel esencial en los orígenes de estas historias, al lado de aquellos rasgos, que de forma independiente y según sus inclinaciones, cada tradición dio a su propio dios que moría y resurgía.

Este rápido análisis de cómo las culturas de las que nos estamos ocupando se situaban dentro del mundo mediterráneo del III-I milenios a.C. ha ofrecido pocas, pero significativas, noticias: 1) la comparación demuestra que los mitos de los *dying gods*, si bien tienen particulares de no despreciable entidad que son divergentes entre unos y otros, se parecen, más allá de simples coincidencias 2) las tradiciones culturales de los países que las generaron pertenecían a un mismo *background* cultural que, a pesar de la evolución posterior que tuvieron, mantuvo características genéricas similares, sobre todo en el terreno religioso y 3) que existían las condiciones para que las ideas y las historias viajaran por la cuenca mediterránea: prosperidad económica y vivacidad cultural en muchos ámbitos. Por consiguiente, 4) el área próximo-oriental se prestó al nacimiento de la idea de los dioses que mueren y resurgen, de la misma forma en que había fomentado el desarrollo de otras temáticas mitológicas dentro de las cuales, como

²⁰⁸ De Nergal y Ningishzida hablaré en el cap. 4.3.

²⁰⁹ No es fácil establecer cuál era el carácter divino de Damu: al parecer fue un dios de la sanación. Según Katz (2003, pp. 4-5), Damu poseía también una naturaleza de "joven dios de la naturaleza que muere", y que precisamente por este rasgo más tarde (ca. II milenio) fue asimilado a otros dioses que morían, principalmente a los más famosos Dumuzi o Ningishzida.

²¹⁰ Acerca de las correspondencias entre estos dioses, véase el cap. 2.2.

explicaré en el cap. 4.2, el tema de la muerte de los dioses encuentra un sitio perfecto y una explicación satisfactoria.

Las preguntas del principio de este capítulo encuentran entonces sus respuestas. Las retomo para una mayor claridad:

¿Hubo posibilidad de que la noción de los dioses que mueren y resurgen se desarrollara en estas culturas específicas con una frecuencia que se verifica aquí más que en otros lugares y épocas, en virtud de un común terreno cultural? Sí, porque existían las premisas culturales, entre las cuales las más importantes fueron los parecidos religiosos (la centralidad de los cultos de la vegetación, por ejemplo).

¿Hubo posibilidad de que estas ideas y estos mitos se difundiesen, o de que hubiera relaciones entre las diferentes historias? también en este caso, sí. Considerando los testimonios que tenemos hasta ahora, no es posible decir más acerca de la red de analogías e influencias que operaron en el trasfondo. Por lo que se trasluce del cuadro general que he ilustrado en sus líneas generales en el § 2, parece que la zona del Oriente Próximo (tanto el área del interior de Mesopotamia como la costera de Fenicia) mantuvo una posición central marcada, y que Grecia fue una desembocadura privilegiada hacia la que las ideas circularon, mientras que Egipto y Anatolia parecieron mantener una posición más aislada, tal vez también por su posición geográfica marginal en el área que estamos considerando. A tal propósito, por ejemplo, en el capítulo 4.2, veremos cómo, con respecto a la temática de la muerte de los dioses, Osiris y Telipinu manifiestan menos puntos de contacto con Dioniso que Ba'al e Inanna (Ishtar).

Como decía en la introducción general, hay muchos otros interrogantes acerca de los *dying gods* a los que no es posible dar respuesta por el nivel de conocimiento que tenemos ahora. Sin embargo, enfrentarse al tema partiendo del escenario global en el que se inserta, puede ser el primer paso hacia la resolución de las numerosas preguntas que el sugestivo tópico de los dioses que mueren y resurgen no deja de suscitar, por más que los estudios sigan avanzando.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

3.3.1 *Introducción*

Se pueden considerar los dos próximos capítulos como si fuesen complementarios, porque tratan de dos temas de la especulación frazierana muy importantes, a la vez que controvertidos: la muerte y la resurrección. El primero, éste mismo, será dedicado principalmente al tema de la muerte de los *dying gods*, a pesar de que, antes de llegar a debatirlo, habrá que pasar por el comentario de otros tópicos, mientras que el siguiente estará centrado sólo en la resurrección de los dioses.

En los capítulos precedentes, he dedicado una sección a una detallada descripción de algunos de los dioses que son normalmente considerados *dying gods*, en la que he querido insertar, al lado de los elementos que tradicionalmente se consideran esenciales en el análisis de los dioses, también las tendencias de los estudios más recientes, involucrando textos y perspectivas en general ignoradas.

Como se puede fácilmente ver por la cantidad de datos que han sido recopilados en ellos, la situación general inherente a los mitos y ritos de los *dying gods* es sumamente complicada, dado que disponemos de numerosísimas fuentes, textuales y rituales, que no sólo se presentan en muchas variantes, sino que también se mezclan entre ellas, hasta tal punto que resulta casi imposible reconstruir las líneas genuinas de cada historia y de cada ritual, consiguiendo aislarlas de los influjos y las interferencias de los mitos y los ritos de los dioses parecidos que vienen de otros países. Considero que sólo haciendo este primer trabajo dentro de cada una de las historias de las que disponemos, se podrá después proceder a la comparación efectiva entre *un dying god* y el otro.

En este capítulo, empezaré primero creando un esquema recopilativo de los mitos y rituales de todos los *dying gods*, gracias al cual podrán resaltar más fácilmente sus componentes básicos, y, precisamente en nombre de esta exigencia de síntesis, remito para cualquier tipo de aclaración o para una descripción más matizada, al capítulo 3.1, donde estos mitos y ritos han sido tratados con mayor detenimiento.

A continuación, propondré una nueva clasificación de los *dying god* siguiendo dos directivas principales, la naturaleza de los dioses involucrados y los núcleos narrativos presentes en las historias, que considero dos puntos de partida muy adecuados para cualquier análisis ulterior. Entre ellos, analizaré también el fenómeno de la muerte divina, que afecta sólo a algunas de nuestras divinidades, pero retomaré y discutiré ese importantísimo asunto en el cap. 4.2, en el cual me centraré en los mitos de Dioniso, Inanna (Ishtar) y Ba'al, e intentaré dar una explicación de un accidente desde siempre considerado insólito para la vida de los dioses.

3.3.2 Resumen y esquema de los *dying gods*²¹¹

BA'AL

Naturaleza. Dios de la tempestad y jefe de los dioses del panteón ugarítico.

Muerte y vuelta a la vida. Ba'al sucumbe a Mot, dios de la muerte, y después vuelve a vivir; su muerte toma forma a través de su descenso al Más Allá, donde Mot tiene su morada.

Búsqueda y lamentaciones fúnebres. Su hermana 'Anat y Shapash, la diosa del sol, lo buscan después de su desaparición y encuentran su cadáver, entendiendo que está muerto. 'Anat y los otros dioses, incluido 'El, lamentan su muerte y le tributan honores fúnebres.

Asociación con otras divinidades. Importantes en el desarrollo de la historia son 'Anat y Shapash.

Conexión con la naturaleza. La vida en la tierra se para durante el tiempo que Ba'al no está. Además, el dios es frecuentemente identificado con el toro, que es el animal al que se asocian típicamente los dioses de la vegetación por su extraordinaria fuerza.

Mito y rito. La historia de la muerte y resurrección del dios ugarítico atañe principalmente a la esfera del mito, y no presenta conexiones con un ritual. Además, la tradición mitológica es lineal y no complicada, y no presenta múltiples versiones.

²¹¹ Este capítulo va a tratar temas teóricos bajo una perspectiva comparativa. Para poder hacerlo de forma más clara e inmediata, he preferido resumir las líneas esenciales de los mitos y ritos de los dioses de los que me estoy ocupando, sin entrar mucho en el detalle de las fuentes y de las variantes. Por eso, he dedicado un capítulo entero a describir en la forma más completa posible las historias de los dioses, y a ese capítulo, el 3.1, remito para cualquier aclaración bibliográfica o para averiguar las versiones completas de los episodios a los que me refiero aquí de forma muy sintética.

INANNA (ISHTAR)

Naturaleza. Principalmente diosa del amor y de la guerra, asociada al planeta Venus, lleva el título “reina del cielo” y es una de las divinidades más importantes de Mesopotamia.

Muerte y resurrección. Inanna (Ishtar) es derrotada en su confrontación con Ereshkigal, diosa del Más Allá, pero consigue volver a la vida y va al Más Allá, donde encuentra la muerte. Va al Más Allá, practicando un famoso descenso.

Búsqueda y lamentaciones fúnebres. Ninshubur, su ministra, lamenta su muerte y cumple los rituales fúnebres.

Conexión con la naturaleza. En la versión acadia del mito, mientras la diosa está muerta, en la tierra cesa toda actividad que garantice la vida. Una de sus facetas divinas más arcaicas pudo haber sido la de la diosa del “almacén de dátiles”, mujer del dios Amaushumgalanna, el dios de “la cosecha datilera”.

Mito y rito. La historia de la muerte y resurrección de la diosa es mitológica en su carácter y no presenta conexión ninguna con rituales. Del descenso y consiguiente muerte de Inanna (Ishtar) existen dos versiones, la sumeria y la acadia, que, por más que sean discordantes en ciertos aspectos, concuerdan en las cuestiones centrales de la muerte y vuelta a la vida de la diosa. Por tanto, la tradición mitológica de la muerte de Inanna (Ishtar) no es complicada ni incluye muchas variantes.

ATTIS

Naturaleza. Attis no es un dios, sino un simple mortal, del que a veces se dice que es de origen real.

Muerte y vuelta a la vida. Attis o bien muere por haberse emasculado, en un clima dominado por la locura típica del culto de Cíbele, o bien porque es atacado mortalmente durante la cacería de un jabalí – es herido tanto por el animal mismo, como por uno de los cazadores; en el testimonio aislado de Diodoro Sículo, el rey Maion decreta su muerte porque ha concebido un hijo con su hija Cíbele. En ninguna de las numerosas variantes del mito de Attis se habla de su vuelta a la vida, y sólo se puede considerar como un indicio de ello el hecho de que, en la versión de Arnobio, Júpiter decretase que el cuerpo del joven no se pudriera del todo, haciendo que el pelo siguiera creciendo y que el dedo meñique se moviera para siempre. Por lo que concierne al culto, las fiestas en honor de Attis se presentan como fiestas primaverales durante las que tenían lugar principalmente lamentaciones por su muerte. Sin embargo, las interpretaciones de los

siglos III o IV d.C. tendían a ver en el tercer día de los famosísimos festivales de Attis en Roma, los *Hilaria*, una clara referencia a su resurrección. En todo caso, esta presunta vuelta a la vida estaba explícitamente asociada a los ciclos naturales de la vegetación.

Asociación con otras divinidades. La diosa a cuyo lado aparece siempre es Cíbele, de la que es amante, o, menos frecuentemente, hijo.

Conexión con la naturaleza. En muchas de las historias que componen el mito de Attis se da espacio a la descripción de flores y árboles que de una manera o de otra tiene su parte en la historia: de la sangre de Agdistis nacen granados, de la de Attis que se emascula, bajo un pino, y de la de su prometida Ia, que se suicida, las violetas, da las lágrimas de Cíbele que llora al muerto nace un almendro.

Mito y rito. En el caso de Attis, hay mucho material que se adscribe tanto al mito como al rito, por lo tanto, un análisis preciso de su vicisitud tiene que tener en cuenta de esta doble vía. Por tanto, existe una estrecha relación entre el mito y el rito y la tradición mitológica es muy compleja ya que tenemos filones diferentes, cada uno de los cuales se compone de muchas variantes. De todas formas, su intrincada historia presenta casi siempre dos rasgos constantes: su extraordinaria belleza y su asociación con la diosa Cíbele.

ADONIS

Naturaleza. Hay “tres Adonis”: en Grecia, es un joven mortal de extraordinaria belleza que acompaña a Afrodita, de la que es el desafortunado amante; en el Levante, especialmente en Biblos, puede haber sido un dios, y en Egipto es un semidiós, según la definición de Teócrito.

Muerte y vuelta a la vida. La variante más famosa del mito dice que el cazador Adonis muere atacado por un jabalí durante una cacería, mientras que en la versión menos corriente el pequeño Adonis es llevado por primera vez al Más Allá porque Afrodita se lo encomienda a Perséfone y, cuando ésta no quiere devolverlo, Zeus decreta que se alterne entre la tierra y el Inframundo: este ir y volver arriba y abajo presenta el aspecto de una katábasis. No todas las historias míticas sobre Adonis registran su retorno desde el reino de los muertos, ya que en general su vida y vicisitud mítica se acaban a causa del encuentro con el jabalí. Sin embargo, la versión de Paniasis apunta a un retorno periódico a la tierra, ya que el niño ha de pasar tres meses bajo tierra y seis en la tierra. Tampoco en el rito, con las famosas fiestas de las Adonias, hay concordancia acerca de la posible resurrección de Adonis. En Atenas, no se dice nada

acerca de la resurrección de Adonis; en Egipto, la situación es más mezclada, porque Adonis no resurge, pero las opciones sobre lo que le pasa después de la muerte son por lo menos tres, y el joven o bien vuelve a la tierra sólo por el tiempo necesario a las fiestas (Teócrito) o bien, al tercer día de las fiestas después de su muerte, se procede a la “exposición” de su cuerpo (papiro egipcio), o bien Afrodita busca a su amado y lo encuentra, haciendo que la gente lo celebre la fiesta por eso (Cirilo); en Oriente, en cambio, a la muerte de Adonis sigue su resurrección, por lo tanto las Adonias orientales prevén la sucesión de lamentaciones por la muerte de Adonis y de manifestaciones de júbilo por su resurrección. Ésta siempre está puesta en relación con la vegetación, y por lo tanto la muerte y resurrección adquieren un carácter periódico y Adonis y sus rituales se relacionan con Dumuzi y sus fiestas; en Biblos también se celebra la muerte y resurrección de Adonis, esta vez en fiestas públicas, aunque desaparece la relación con la vegetación.

Búsqueda y lamentaciones. Las manifestaciones de luto son una constante en todos sus ritos y mitos.

Asociación con otras divinidades. La diosa que acompaña constantemente a Adonis, en los mitos y en los ritos de las distintas tradiciones que transmiten su culto, es Afrodita.

Conexión con la naturaleza. Está presente, por varios motivos: Adonis nace de un árbol, de su sangre florece una flor, la anémona, y en la costumbre ritual Adonis era recordado con los famosos “jardines de Adonis”, pequeñas macetas en las que se plantaban distintas semillas.

Mito y rito. Hay dos planos a lo largo de los cuales se desarrolla nuestro conocimiento de Adonis, el nivel mítico y el ritual, en donde la confluencia de muchas tradiciones complica el estudio de ese personaje. Con Adonis hay una manifiesta relación entre el mito y el rito, dado que los rituales le hacen eco a algunos de los eventos preservados en los mitos.

DUMUZI

Naturaleza. Dumuzi puede ser bien un dios del pastoreo, bien un rey mortal que asume un estado casi divino al convertirse en el esposo de la diosa Inanna (Ishtar). El vínculo con Inanna (Ishtar) y la consiguiente interferencia de mitos, en origen independientes, en una única historia, son tan famosos como para suplantar los otros

aspectos de la figura de Dumuzi. Su estatus se cristaliza en el de compañero de una diosa, y la diosa en cuestión es más importante que él.

Muerte y vuelta a la vida. De Dumuzi se dice o bien que muere de verdad, a manos de salteadores, o bien que es llevado prisionero por demonios; en ambos casos, es atacado e intenta en vano huir. Más famosa es la versión de su descenso al Más Allá, donde se dice que el dios pasa seis meses en la tierra y seis en el Más Allá. Si no se consideran las variantes que detallan su muerte real, la de Dumuzi es más bien una katábasis al Más Allá, y en general su historia de alternancia entre la tierra y el Inframundo se ve como un reflejo de la vida de la naturaleza de la que se hace símbolo.

Asociación con otras divinidades. Dumuzi es el esposo de Inanna (Ishtar), y en sus mitos y ritos su hermana Geshtinanna tiene una presencia activa; también aparece su madre.

Conexión con la naturaleza. Dumuzi es un dios-pastor, pero su cercanía a otras figuras divinas, en especial Damu, un dios de la vegetación, y Ningishzida, un dios ctonio relacionado con la vegetación y que como él es protagonista de una katábasis, es percibida en los mitos que cuentan de su muerte y regreso del Más Allá porque ahí Dumuzi es considerado la personificación de la linfa que vivifica los árboles; además, al constatar su muerte, una afligida Inanna se refiere a él como “el toro”, que es desde hace siempre, la metáfora más elocuente para las divinidades de la vegetación.

Búsqueda y lamentaciones. Su joven esposa Inanna y su hermana Geshtinanna, una vez que se dan cuenta de la ausencia de Dumuzi, lo buscan desesperadamente sólo para constatar que su amado está muerto y se encuentra ahora en el Más Allá. En consecuencia, se abandonan a las más tristes lamentaciones por su pérdida, a menudo acompañadas por la diosa Duttur, madre de Dumuzi y Geshtinanna.

Mito y rito. También con Dumuzi el relato de su muerte y vuelta a la vida ha sido transmitido tanto por mitos como por ritos, y, nuevamente, la complejidad de su figura mitológica, en la que se pueden reconocer por un lado numerosas fases debidas a épocas y lugares de procedencia diferentes, y por otro la interferencia con los mitos de Inanna (Ishtar), hace difícil su interpretación. De todas formas, existe una correspondencia entre historias míticas y actividad cultural.

OSIRIS

Naturaleza. Es uno de los dioses principales de Egipto, señor del Más Allá y de los difuntos.

Muerte y vuelta a la vida. A propósito de la muerte del dios en el mito, hay dos tradiciones, la griega de Plutarco, en la que su hermano Seth (Tifón) cierra a Osiris vivo en un sarcófago y después lo desmiembra en catorce pedazos, y la egipcia, según la que Seth, o bien lo golpea, o bien lo ahoga en el Nilo. El regreso a la vida de Osiris es una cuestión mucho más controvertida. En Plutarco, Osiris resucita gracias a la intervención de Isis y hasta vuelve a la tierra para ayudar a su hijo Horus contra Seth; en la tradición egipcia, a Osiris le es devuelta la vida por obra de Isis otra vez, pero el dios nunca vuelve a la tierra, sino que participa en la contienda desde el mundo subterráneo. En ambas tradiciones, después de la muerte, Osiris se convierte en el dios de ultratumba. En el rito, hay dos fiestas al parecer conectadas con la resurrección del dios: la fiesta de verano en Abido y los festivales del mes invernal de Khojak, donde se alternaba la puesta en escena del funeral y de la resurrección del dios; el símbolo más elocuente de dicha resurrección eran el pilar Djed y los “jardines de Osiris”, moldes tridimensionales del dios.

Asociación con otras divinidades. En el caso de Osiris, se trata de sus hermanas Isis y Neftis, que participan en los rituales consiguientes a su muerte. Isis es también su esposa, y Neftis, mujer de Seth, tiene un hijo con Osiris, el dios-chacal Anubis.

Búsqueda y lamentaciones fúnebres. En la versión egipcia Isis busca a Osiris con su hermana Neftis, y juntas representan las plañideras que tanta importancia tenía en los rituales fúnebres egipcios (y no sólo), mientras que en el texto griego es Isis la única que busca y llora a Osiris.

Conexión con la naturaleza. Existe, aunque no de forma directa: Osiris representa la fuerza vital en general, que se puede manifestar tanto en el agua (de hecho el dios es identificado con el Nilo), como en las plantas, como los cereales, que pueden nacer gracias al poder fecundador de ellas.

Mito y rito. Los relatos míticos y las fiestas que se refieren a la muerte y a la resurrección de Osiris están relacionados y, por más que haya muchos testimonios de unos y otros que permiten adquirir un conocimiento bastante seguro de los acontecimientos mítico-rituales, la tradición textual y cultural no es tan enredada y difícil de interpretar como en otros casos.

PERSÉFONE

Naturaleza. Es una diosa, hija de dos de las principales divinidades de los griegos, Zeus y su hermana Deméter.

Muerte y vuelta a la vida. Perséfone no muere, sino que es llevada al Más Allá y, por decreto divino, se establece que puede volver a la tierra cada seis meses. La suya es, por lo tanto, una katábasis cíclica, no una muerte verdadera.

Asociación con la naturaleza. Deméter y Perséfone, la madre y la hija, se identifican con el trigo, así que la relación con la naturaleza es clara. Además, la desaparición de Perséfone significa una catástrofe natural, ya que Deméter deja de dispensar sus dones a los hombres durante el tiempo en que la hija permanece ausente.

Asociación con otras divinidades. Perséfone ata su suerte a la de su madre, a cuya figura está vinculada indisolublemente. Deméter es, en esta pareja, la diosa más importante. Además, en todo el mito, Perséfone mantiene un papel muy secundario, mientras que su madre es el personaje activo. Ella se limita más bien a padecer las acciones que se desarrollan a su alrededor; en esto se parece a Dumuzi, que tampoco provoca ninguna de las acciones que llevan a su muerte.

Búsqueda y lamentaciones. Es Deméter misma la que cumple ambas funciones, sola, pero después de un inicial e inútil vagar en busca de Perséfone, recibe de los dioses Hécate y Helio informaciones acerca de dónde se encuentra.

Mito y rito. El relato mitológico del descenso a los infiernos de Perséfone y su regreso a la tierra está claramente relacionado con la esfera cultual, porque la historia de la desaparición de la joven diosa y de la frenética búsqueda de su madre, con el re-encuentro final y la devolución de un correcto orden a la vida en la tierra, subyacen a la fundación de los misterios de Eleusis, una de las principales festividades religiosas de Atenas.

TELIPINU

Naturaleza. Dios de la tempestad.

Muerte y vuelta la vida. El dios desaparece, no muere.

Conexión con la fertilidad. La desaparición de Telipinu provoca efectos desastrosos para la humanidad.

Búsqueda y lamentaciones fúnebres. Participan en la búsqueda todos los dioses, algunos de los cuales, el dios del sol y la diosa madre, utilizan también a animales para encontrarlo.

Mito y rito. El caso de Telipinu es particular sin duda, porque, si bien es cierto que el mito de su desaparición acompañaba a la celebración de un ritual llamado *mugawar*, es verdad también que este ritual no era repetido periódicamente, sino que se hacía en momentos de gran peligro para la sociedad o para particulares, y era sobre todo un rito propiciatorio.

3.3.3 Una nueva clasificación: la naturaleza de los dioses

En total he insertado en el esquema a siete dioses que han sido conocidos con el tiempo bajo la denominación de *dying gods*: Ba'al, Inanna (Ishtar), Adonis, Attis, Dumuzi, Perséfone, Osiris y Telipinu.

El primero de los epígrafes que he puesto en el esquema arriba es el relativo al estatus mitológico-religioso de estos dioses, y no por casualidad, porque, como veremos ahora mismo, la naturaleza que poseen es determinante en la modalidad con la que se desarrolla la temática propia de un *dying god*, es decir, la muerte y el retorno a la vida.

Propongo por lo tanto que, sobre la base de sus diferentes rasgos, los siete dioses se dividan en dos grupos, que llamaré de los dioses “mayores” y de los dioses “menores”.

Dentro de la primera agrupación encontramos a Ba'al, Inanna (Ishtar), Osiris y Telipinu, y en la otra a Dumuzi, Attis, Perséfone y Adonis. Los tres primeros son dioses principales de sus respectivos panteones, dado que Ba'al asume el gobierno de los dioses de Ugarit, Inanna (Ishtar) es una de las más prestigiosas divinidades mesopotámicas, como Osiris lo es de las egipcias, y Telipinu, dios de la tempestad, es protagonista de una serie de mitos de gran relevancia en la vida ritual de los hititas.

En cambio, los otros cuatro no son del mismo rango que los anteriores, sino que en los acontecimientos que llevan a su muerte y, donde se predica, a su vuelta a la vida (es particularmente controvertido el caso de Attis que parece morir y no regresar), se encuentran siempre asociados a una divinidad mucho más importantes que ellos, de la que aparecen como *πάρεδρος*, compañero, o bien en una relación erótica, o bien filial²¹².

²¹² En Grecia, una pareja muy famosa del género “divinidad + mortal” era la formada por Apolo y Jacinto. La historia de Jacinto, el bellísimo joven amado por Apolo que sin querer causa su muerte mientras que juegan con el disco (entre otros, Apollod. 1, 3, 3; Paus. 3, 19, 5; E., *Hel.* 1469 ss.; Ov., *Met.* 10, 162 ss.) tiene mucho en común con algunos accidentes de la mitología y de los rituales de Dioniso: la tumba de Jacinto estaba cerca de la estatua de Apolo (como ocurría con Dioniso en Delfos. Véase cap. 4.2), de la sangre de su herida nacen flores, a las que Apolo dará su nombre. Existían fiestas en su honor, las Jacintias, durante las cuales al muchacho se le dedicaban ofrendas fúnebres (en las Antesterias

A tal propósito, antes de proseguir, es preciso recordar unas cuantas cosas que he puntualizado en los capítulos anteriores. El tópico *dying gods* se presenta muy complejo por una serie de factores, entre los cuales hay que destacar el hecho de que nuestras fuentes sobre algunos de estos dioses están limitadas al mundo griego, y en muchos casos no tenemos evidencias procedentes del contexto cultural originario del dios en cuestión o, si los tenemos, son escasas o fragmentarias y, por lo tanto, no de gran ayuda; es inútil añadir que ese factor limita las posibilidades de un estudio satisfactorio.

Por ejemplo, con respecto a Adonis, como hemos visto en el cap. 2.2, habría que considerar que posee un doble aspecto, el levantino y el griego. En las fuentes helénicas, que son por otra parte las más detalladas y numerosas, Adonis no aparece tratado nunca como un dios, sino como un común mortal que, como mucho, es de estirpe real y, por lo tanto, es a veces introducido en la categoría de los héroes. En cambio, en Biblos, de donde es probablemente originario, por lo que podemos inferir de las pocas referencias que tenemos, Adonis tuvo que haber sido un dios y por lo tanto, si no precisamente el dios más poderoso del panteón local, por lo menos un dios de una cierta importancia en su ciudad. Sabemos también que últimamente estas nuevas perspectivas gozan de mucha consideración, y ahora hay estudios que se centran en las facetas orientales de los personajes míticos que las mismas fuentes griegas ponían claramente en conexión con escenarios levantinos, y parece muy fecunda una línea de investigación que considera plausible una continuidad entre el Adonis levantino y los dioses parecidos a él, como Eshmun y Melqart, hasta el mismísimo Ba'al.

Retomando mi reflexión, hay que considerar que mis posibilidades de movimiento se ven limitadas o bien por la escasez de noticias desde la Antigüedad, o bien por la escasez de estudios modernos que a través de la comparación puedan por lo menos revelar algún aspecto nuevo y sugestivo, y que esto se conjuga con una progresiva pérdida de interés hacia el tema de los dioses que mueren, un interés que probablemente nunca ha prendido en los estudios orientales. Por lo tanto, para las

atenienses, Dioniso es tratado como un dios muerto). En realidad, muchos de los caracteres de Jacinto recuerdan aspectos parecidos también de otros personajes divinos o semi-divinos, como Adonis o Eshmun, que iremos viendo a lo largo de este estudio. De hecho, hay que tener en cuenta que, como en el caso de estos dos, probablemente dioses fenicios, Jacinto fue una divinidad pre-helénica venerada principalmente en la región de Esparta (en Amiclas, en específico) pero cuyo culto, en época helénica, se fundió con el de Apolo, haciendo que Jacinto se convirtiera en una figura subordinada al más prestigioso dios griego de la música y la mánica.

finalidades de mi presente trabajo, tomaré en consideración sobre todo el Adonis griego, el mortal, si bien me referiré al Adonis de Biblos, el dios, cuando sea necesario.

En el aspecto que voy a considerar, Adonis es el joven amante de la gran diosa Afrodita, por lo tanto, una figura menor no comparable con uno de los pertenecientes al grupo anterior. De la misma forma, Attis es el compañero de otra gran diosa, Cíbele, y no es un dios, sino un mortal, a veces de familia real.

Dumuzi es otra divinidad bastante compleja, dada la estratificación que su figura divina presenta. De todas formas, siguiendo por el momento los mitos que entre todos tuvieron mayor fama y que lo ven, o bien como mortal o bien como dios, asociado a una diosa mucho más importante que él, Inanna (Ishtar), el desafortunado pastor de las tradiciones mesopotámicas es el compañero de una gran diosa que, como Attis y Adonis, se enfrenta a un destino de muerte; en este caso, Dumuzi e Inanna (Ishtar) son marido y mujer.

A su vez, Perséfone es una diosa “menor” asociada a una “mayor”, que aquí es su misma madre, la diosa Deméter, y su relación con ella es tan estrecha en la conciencia religiosa griega que las dos se consideran normalmente como una misma figura divina símbolo del trigo, en que la madre representa el estadio de la madurez y la hija el de la juventud. Sin embargo, como en la pauta general de Afrodita e Inanna (Ishtar), Deméter es seguramente superior a su hija en jerarquía y funciones, ya que pertenece a la primera generación de Olímpicos, hijos de Crono y Rea. Diosa de los cereales, se yergue majestosa a lado de la hija que, raptada todavía muchacha por Hades, es básicamente recordada como esposa del terrible dios, y en esto parece proseguir con su destino de subordinación a otra personalidad divina más preponderante.

La primera gran distinción que se acompaña a la división en dos agrupaciones de los dioses es relativa a la clase de muerte y vuelta a la vida que cada uno de ellos protagoniza. Si retomamos el esquema con el que he abierto el capítulo, el segundo punto está precisamente dedicado a especificar dicha tipología y lo tendré en cuenta junto con el punto cinco.

Así, de forma casi constante se verifica que los dioses que he definido como “menores” no siempre mueren de verdad, ya que puede pasar que desciendan al Más Allá, al que son llevados contra su voluntad (Perséfone y el Dumuzi de algunas tradiciones son el ejemplo apropiado, frente a Adonis y Attis, quienes sí mueren); a esta

katábasis corresponde una vuelta a la tierra que es casi siempre un retorno periódico celebrado con rituales.

Este diferente *modus operandi* afecta la vinculación que nuestros dioses demuestran con la naturaleza que, de hecho, en estos casos es predominante: los dioses “menores” literalmente representan la naturaleza e interpretan con fiestas periódicas – anuales– su vida y muerte, porque cada año el milagro de la vuelta de la vida en el mundo se renueva después de un período en el que la muerte parece prevalecer. No es casualidad que los rituales tengan lugar en fechas en que las condiciones adversas del clima determinan la sequedad de la tierra y la desaparición de la vegetación, un período que varía conforme la posición geográfica de los países de referencia: por ejemplo, Dumuzi “muere” en julio porque en Mesopotamia era el calor excesivo el que determina un parón en la actividad reproductiva de las plantas, cuyas semillas no hubieran arraigado en un clima tan desértico, al contrario que en la Siria costera, patria de Adonis, donde el clima diferente, menos seco y relativamente más riguroso, determinaba que las fiestas Adonias tuviesen lugar en la bella estación siguiendo el ritmo de la siembra otoñal y de la cosecha primaveral.

Por lo que respecta a los dioses “mayores”, éstos van al encuentro de una muerte verdadera que acontece una vez sola, y que no tiene un ritual que la conmemore, por lo tanto, como el punto cinco de mi esquema revela, su conexión con la naturaleza es sólo secundaria, y ellos mismos no son divinidades titulares de uno u otro aspecto vegetal sino de forma indirecta. Es interesante notar que también en este caso, la combinación posición geográfica-clima desempeña su papel: Ba‘al, por ejemplo, es dios de la lluvia y por lo tanto garante de la fertilidad, porque, como en todos los países con un clima que normalmente no es muy rígido, la fertilidad está garantizada por la lluvia; Osiris tutela la vegetación en cuanto dios de las aguas del Nilo porque Egipto dependía de las inundaciones del río para el cultivo; Inanna (Ishtar), en cambio, no está relacionada con la vegetación por ser una diosa del cielo responsable de la lluvia (de hecho es su hermano Ishkur el dios de la tempestad) sino por ser una diosa del eros. Esto tendría su explicación racional en el hecho de que en Mesopotamia la agricultura no dependía de las lluvias, porque, ya desde muy pronto, los habitantes del valle entre los ríos aprendieron a usar sus aguas para la irrigación a través de un eficiente sistema de canales. De todas maneras, en el cap. 4.2, retomaré la cuestión de la muerte de los

dioses “mayores” y propondré una interpretación nueva de esta muerte, insertándola en un contexto particular.

Para acabar esta primera serie de reflexiones antes de pasar al próximo apartado, cabe decir que de entre todos los dioses “mayores”, dos se quedan un poco aislados por el carácter mixto de sus mitos y ritos: Telipinu y Osiris. El primero es de hecho un dios importante y un dios de la lluvia, pero no por eso muere, como pasa con Ba‘al, Inanna (Ishtar) y Osiris, sino que desaparece, y esta desaparición y vuelta a la vida están en el centro de rituales importantísimos en el calendario hitita. Osiris, prestigioso dios egipcio, muere y, aunque al respecto haya una controversia abierta, vuelve a vivir, pero en su caso esta muerte y resurrección son objeto de elaboradas e importantísimas ceremonias, en disonancia con la tendencia notada; además, estos festivales, como los de Attis, Adonis o Dumuzi, seguían el paso de los eventos naturales en Egipto, porque tenían lugar en pleno verano y en diciembre, cuando se verificaba el comienzo y el fin de las inundaciones del Nilo.

A pesar de estos factores discordantes que rompen la armonía de las dos grandes categorías, no es posible dejar de mencionar del todo a Osiris y Telipinu, porque en sus historias aparecen muchos rasgos en común con los otros dioses, y por lo tanto habrá que considerar estas líneas genéricas homogéneas.

En definitiva, el repaso y análisis de los mitos y ritos de los *dying gods* me ha servido para alcanzar el fin principal de este primer apartado, es decir, la definición de los “tipos” de *dying gods* con los que entramos en contacto en cada uno de los casos particulares. He distinguido dos grandes clases en las que insertar a los dioses, usando como criterio de selección el carácter más inmediato y fundamental, la naturaleza de sus figuras mitológicas.

Si bien cada uno de ellos tiene su sitio en una de las dos categorías, hemos visto con cuánta facilidad es posible traspasar los límites de la propia agrupación y cómo motivos y tendencias pasan de una parte a la otra contribuyendo a crear historias nuevas, caracteres más complejos o matizados, e interferencias interesantes.

Y, a propósito del juego de intercambios entre los *dying gods*, pasaré ahora a otro ámbito en el que este movimiento de motivos mitológicos, que viajan de un sitio al otro, de un mito al otro y de un ritual a otro, se verifica y explicita en otras tantas formas nuevas y originales.

3.3.4 Una nueva clasificación: los núcleos narrativos

En el párrafo anterior he usado el esquema inicial, con el que he reducido los mitos y los ritos de nuestros *dying gods* a sus líneas esenciales, para una serie de reflexiones sobre la naturaleza de los dioses implicados en la categoría. El resultado de ellas ha sido llamar la atención sobre un hecho fundamental: la diferente cualidad del origen de los dioses, un factor de gran importancia para dar un nuevo sesgo a las especulaciones acerca de los *dying gods* a la hora de hacer comparaciones.

En este párrafo, en cambio, el nuevo conjunto de reflexiones está dedicado a los que llamo “núcleos narrativos”, para cuya análisis igualmente me será de gran ayuda el esquema trazado al principio de este capítulo.

Antes que nada, quiero recordar que para esta sección voy a quedarme principalmente en el ámbito del mito y por lo tanto voy a centrarme en temas básicamente literarios: por núcleos literarios, de hecho, entiendo aquellos elementos narrativos a los que se puede reducir una historia, que en este caso es un mito, y que representan sus elementos esenciales, determinando la esencia misma de dicha historia.

Por lo tanto, al determinar cuáles son estos núcleos narrativos, no se pueden tener en cuenta todas las variantes o los sucesivos desarrollos que una historia –sea un mito, un cuento de hadas, o un cuento popular– puede generar y que pueden aportar diferentes elementos no originarios. Estos factores nuevos se producen o bien por un desarrollo endémico, o bien por influencias de historias parecidas pero que, procediendo de otra realidad cultural, pueden tener desde el principio componentes distintos porque responden a exigencias diferentes.

Trabajar con estos elementos nucleares no quiere decir que las variantes no sean importantes o significativas para el valor intrínseco de una historia y su exégesis: con vistas a un estudio interpretativo, el criterio imprescindible es que no son las semejanzas entre historias que se parecen, sino las diferencias las que representan la parte más importante e interesante, porque son precisamente los cambios los que demuestran que se ha verificado una influencia. Remontar a los núcleos narrativos sirve, a mi parecer, para aclarar con más facilidad cuáles son los aspectos básicos que se hallan detrás de historias centradas en un mismo tema y que recurren en más de un contexto cultural.

En casos donde esto se da, la pregunta obligada es si dos o más historias que tratan el mismo tema, aunque de maneras diferentes, han desarrollado dicho argumento de forma independiente o si más bien lo han tomado en préstamo y luego moldeado

según sus propios gustos. Obviamente, si no se determinan primero cuáles son las características esenciales no se puede llegar a establecer cómo las influencias y la migración de historias de un lugar a otro ha podido funcionar.

Por ende, recordando lo dicho en la introducción general, a propósito de la posición corriente de la academia, es decir, que los mitos y ritos de los *dying gods* “no tienen puntos en común”, comentaré, en ocasiones partiendo de las críticas, algunos de los núcleos narrativos de los que he hablado antes, y que he recogido por mayor claridad en el esquema de arriba, y cruzaré los datos que éstos aportan entre un dios y el otro.

3.3.5 *La muerte*

Empezaré con el examen del aspecto que aparece en los mitos de todos los dioses, pero que ha sido a menudo ignorado como punto de partida para el análisis de los *dying gods*, pese a que, a mi parecer es el único que de verdad relaciona estos dioses entre sí.

En el esquema, he usado los términos neutros “ausencia y vuelta a la vida”, porque las modalidades con las que éstas se realizan pueden ser diferentes, como ya he especificado antes. En este caso, Ba‘al, Inanna (Ishtar), Osiris, Attis y Adonis mueren mientras Telipinu, Perséfone y Dumuzi desaparecen y, para mayor precisión, una de las divinidades que desaparece, el hitita Telipinu, está dormido durante su ausencia.

Todas las posibles opciones en las que se puede fragmentar esas ausencias (desaparición, descenso, sueño) y sus relativos regresos (reaparición, ascenso y despertar) no parecen suponer muchos problemas, contrariamente a la gran resistencia que ha encontrado la idea que un dios está ausente porque ha muerto y que retorna porque resurge. La argumentación básica en contra de la muerte de los dioses es que, en las religiones antiguas, no había espacio para la mortalidad de las divinidades, y que eran otras categorías de seres divinos, como los héroes, los semidioses o los genios de la vegetación, clases a las que se han adscrito de cuando en cuando Adonis, Attis y Dumuzi, a las que se podía aplicar este accidente. Evidentemente, si no hay una muerte que sea real, no puede haber resurrección, entendida como regreso desde la tumba.

La Grecia antigua se toma normalmente como ejemplo de esta noción, ya que todo su implante religioso, en los que los dioses eran ἰθάνατοι, inmortales por definición, conoció o bien a los dioses del cielo, o bien a los dioses de la tierra, los χθόνιοι. Οἱ θεοί, los perfectos e inalcanzables dioses de Homero, moraban en lo alto,

mientras las zonas bajas del mundo eran de los hombres, que mueren, y que luego, como los muertos, pertenecían a la tierra.

Por otra parte, en la época moderna tampoco aceptamos la idea que un dios pueda morir: lo que determina la esencia de los seres humanos es, como dice el nombre “mortales”, estar sujetos a la muerte y por lo tanto un dios, que en general se distingue por atributos opuestos a los humanos, como por ejemplo, sabiduría, belleza, juventud o perfección, no puede compartir con nosotros una característica tan distintiva.

Esto es verdad en teoría. En Grecia, de hecho, hay una serie de aporías interesantes en relación con cuanto acabo de decir: los dioses son fuertemente antropomórficos, por lo tanto de perfección divina tienen muy poco, y los mitos nos lo describen como infantiles, lujuriosos, injustos, irascibles o débiles sólo por citar algunas de las “cualidades” típicamente humanas de las que hacen muestra.

Además, podemos hacer una ulterior reflexión. En los mitos de los que son protagonistas, vemos que los dioses nacen y crecen y que, en un momento dado de este proceso, su desarrollo se cristaliza en torno a una edad fija, que caracteriza los grupos de dioses según su antigüedad y prestigio: así, la primera generación de olímpicos es representada por dioses de edad madura²¹³, y la segunda generación de muchachos²¹⁴, en consonancia con el hecho de que éstos son hijos de los otros. Con este estratagema, se evita el tener que confrontarse con la muerte.

En definitiva, mientras los dioses comparten muchos de los defectos de los seres humanos y viven muchas de las experiencias que ellos viven, existe una tendencia constante en aborrecer la concepción de su muerte, como la de su vejez²¹⁵.

No obstante, existen menciones de la muerte de los dioses; de qué se trata exactamente hablaré más adelante, en el cap. 4.2. Como casi siempre pasa cuando dentro el sistema especulativo griego se presentan algunos aspectos incómodos, éstos se imputan a las socorridas “influencias orientales”. En efecto, sólo para indicar las

²¹³ Son los cinco hijos de Crono y Gea, los hermanos Zeus, Posidón, Hades, Hera y Deméter.

²¹⁴ Es decir, Atenea, Apolo, Ártemis, Hermes y Dioniso (hermanastros por parte de padre), Hefesto y Ares (hermanastros por parte de madre). Afrodita puede pertenecer a ambas categorías porque, según un mito, nace de la sangre de Urano (Hes., *Th.* 191-192), por lo tanto es anterior a todos los dioses, y según otro es hija de Zeus y Dione (*Il.* 3, 374; 5, 370 ss.; 20, 105. E., *Hel.* 1098. Pl., *Smp.* 180d), lo cual hace que pertenezca al segundo grupo de dioses.

²¹⁵ Es famoso el mito de Eos y Titono, que contaba de cómo la diosa de la aurora raptó al joven príncipe troyano, y le pidió a Zeus que le otorgara la vida eterna. Eos se olvidó de pedir la eterna juventud también, por lo cual Titono vivió para siempre, pero envejeciendo, a diferencia de los inmortales que eran eternos y siempre jóvenes (Sch. *Il.* 3, 151 y 11,1; *Hymn. Hom. Ven.* 218 ss.).

religiones más prominentes de las que me estoy ocupando ahora (porque me imagino que si investigáramos las religiones más primitivas, encontraríamos una actitud más diversa hacia los dioses que mueren), en Mesopotamia hallamos una serie de dioses que han conocido la muerte, y en Egipto es nada menos que el dios más importante el que muere: ¿será posible entonces explicar las noticias de los dioses muertos en la tradición griega sólo como fruto de influencias extranjeras, o más bien habría que tomar por lo menos en consideración la posibilidad que tal figura existiera también en Grecia?

Hay además un particular importante, es decir, que las noticias textuales más antiguas que nos llegan desde Grecia son del siglo VIII, cuando los dos grandes poetas nacionales Homero y Hesíodo reelaboran las tradiciones religiosas de los helenos, y preservan unas variantes de los mitos en las que se reconoce una intervención poética que ha trabajado con el material a disposición.

Frente a éstos, se colocan las fuentes mesopotámicas, egipcias y ugaríticas, que son mucho más antiguas (desde el III milenio) y que, entre otras cosas, cubren el período del Bronce (3300-1200 a.C.) cuando posiblemente hubo contactos entre estas civilizaciones de la cuenca del Mediterráneo, pero del que poco o nada sabemos acerca de Grecia, que sólo nos ha dejado restos materiales, además de las tablillas micénicas, que no contienen información sobre mitos ni ritos sino sólo sobre administración palaciega.

Así pues, sobre la base de que de los dioses no se puede predicar la muerte, el esfuerzo principal de algunos estudiosos ha sido el de negarla y presentarla más bien como una desaparición. de Moor y Gibson exponen la sorprendente teoría de que Ba'al no muere porque en realidad no es él quien baja al Más Allá después del desafío lanzado por Mot, sino un sustituto, un hermano gemelo, y que por lo tanto Ba'al consigue engañar a Mot²¹⁶. A mi parecer, aunque la hipótesis fuera verosímil, no cambiaría mucho, porque en todo caso se trataría de una divinidad –Ba'al, o su hermano gemelo, al fin y al cabo, dios el también– que ha de morir y para morir baja al Más Allá.

A M.S. Smith, en cambio, le resulta increíble que, en el por lo demás muy rico *corpus* de textos rituales desde Ugarit, no haya ninguno que se refiera a las celebraciones culturales de la muerte y resurrección de Ba'al. El ugaritólogo cree, en consecuencia, que Ba'al no muere sino que desaparece, y que por eso tiene que ser

²¹⁶ Cf. de Moor 1971 y Gibson 1987, pp. 202-219. Para una discusión acerca de las afirmaciones de los dos estudiosos, véase Mettinger 2001, pp. 34-37 y 57-60.

comparado no con los *dying gods* tradicionales, como Dumuzi o Adonis, sino con Telipinu: el dios ugarítico y el hitita, de hecho, pertenecen a la misma clase de divinidad, en cuanto dioses de la tempestad (consideración con la que, como se puede ver del segundo párrafo de este capítulo, concuerdo) que desaparecen (consideración con la que, en cambio, no concuerdo)²¹⁷.

La diatriba acerca de la relación de mito y rito es muy antigua, y nada hace pensar que los mitos tienen siempre que acompañar a un rito y, por lo tanto, no creo que la observación de Smith pueda ser una razón suficiente para anular la idea de que Ba'al muera. En realidad, el dios de Ugarit, junto con Inanna (Ishtar) y Dioniso, del que por el momento no me ocuparé, ya que le dedicaré la segunda parte de este estudio, representa el caso más sorprendente a favor de la muerte y resurrección de los dioses, y podemos argüir que el silencio acerca de su pertenencia a la categoría haya sido dictado precisamente por su peligrosidad. De todas formas, retomaré el caso de los tres dioses y de su muerte y resurrección en el cap. 4.2.

Así pues, creo que los términos “muerte” y “resurrección” deberían ser especificados más que negados: de la resurrección hablaré detalladamente en el próximo capítulo, mientras ahora me detendré en comentar la categoría de la muerte.

Al respecto de la ausencia de los dioses, pondría el acento en el hecho de que, en la recepción popular, la muerte, el sueño y la desaparición de la divinidad eran percibidos como la misma cosa. Cuando un dios estaba muerto, los efectos de sus poderes dejaban de ser visibles en la tierra y, a este nivel, lo mismo ocurría si el dios estaba durmiendo o se había ido²¹⁸: durante el alejamiento de una deidad, la tierra se veía privada de los dones que ésta solía llevar al género humano. En una palabra, se trataba de una muerte verdadera o de una muerte metafórica.

El descenso, el sueño, la desaparición son, luego, una expresión simbólica de la muerte. A la luz de esta simple reflexión, el intento de transformar la muerte actual de los dioses en una desaparición es, por un lado, arriesgado, considerada la presencia explícita de un vocabulario inherente a la muerte en los textos, como veremos en el

²¹⁷ M.S. Smith 1997a, pp. 257-313. Para una discusión acerca de las posiciones de Smith, véase Mettinger 2001, pp. 37-39.

²¹⁸ El mismo significado ha de atribuirse también a los dioses encadenados, como es el caso de Crono que, después de su expulsión del cielo por Zeus, es representado dormido o encadenado. Sobre ese aspecto de Crono véase los capítulos 4.2 y 4.4.

capítulo 4.2, y, por el otro, un poco inútil, ya que, como he dicho, muerte, desaparición, katábasis y sueño, no son nada más que expresión de un mismo concepto.

Si salimos de nuestro ámbito particular, es decir, cómo interpretar la muerte de un dios y extendemos la perspectiva a otros ejemplos, veremos que dentro de la historia de las religiones, se conocen numerosos relatos, que en general son considerados mucho más cercanos a los cuentos populares de aventuras que a los mitos verdaderos²¹⁹, que se centran en los viajes al Más Allá o a tierras lejanas, que cuentan de las insidias escondidas en los legendarios laberintos, que presentan las luchas con criaturas monstruosas y que normalmente están protagonizados por hombres, héroes o semidioses²²⁰.

Estos aspectos narrativos son metáforas de la muerte y los lugares en los acontecen son significativos precisamente porque evocan una situación parecida a la muerte: la interpretación por tales acciones es que el personaje en cuestión, en general alguien dotado de capacidades fuera de lo normal (inteligencia o fuerza) tiene que sufrir una experiencia similar a la muerte, a menudo descrita como una hazaña espectacular, de la que sale victorioso. El éxito final significa que el sujeto en cuestión puede retornar en un estado más espléndido que el anterior, o establecer una nueva realidad que será consiguientemente aceptada por todos, sobre todo cuando, como Teseo u Odiseo, el personaje tiene rasgos regios.

Esta misma exégesis se aplica a algunos rituales, paradigmas de los cuales pueden ser el Festival del Año Nuevo típico de las culturas semíticas²²¹ o las ceremonias de iniciación, que ponen al protagonista en una situación de “caída” a la que sigue una “resurrección” a través de un período de “transición”²²².

Ahora bien, si pasamos del mundo humano al mundo divino, no veo por qué no se pueden usar las mismas líneas interpretativas: cuando Apolo deja Delfos y se va al país de los hiperbóreos, su oráculo deja de funcionar porque el dios no está, lo cual equivale

²¹⁹ Acerca de la definición de mito y cuento popular véase, entre otros, Kirk 1970 y 1975, pp. 11-47, Burkert 1979, pp. 1-34 y Bernabé 2008, pp. 351-375.

²²⁰ Siikala y Díez de Velasco 2005, pp. 2295-2300 y De Freitas 2005, pp. 5274-5279.

²²¹ El Festival del Año Nuevo es un tipo de celebración muy difundida en el mundo antiguo, cuyas características varían de cultura a cultura. En general, podemos decir que con estas fiestas se quiere marcar un pasaje en los ciclos naturales a través de celebraciones que eliminan lo “viejo”, que puede ser potencialmente peligroso, y saludan la llegada de lo “nuevo”, que en cambio trae lo positivo. Cf. Henninger-Antes 2005, pp. 6589-6595.

²²² Versnel 1993, pp. 136-227.

a la no operatividad de la divinidad²²³; y, para quedarse en el ámbito de nuestros *dying gods*, el escondimiento de Deméter y Telipinu, o la muerte de Ba'al e Inanna (Ishtar) hacen que la vegetación deje de funcionar hasta que los dioses que se encargan de ella vuelven.

3.3.6 La caza

Mucho ha sido escrito acerca del componente de la caza y de las iniciaciones que podrían presentar unos escenarios alternativos al de la vegetación para aplicar a las dinámicas de los *dying gods*, sobre todo a propósito de los rituales cretenses de Zeus y Dioniso, y de los de Cíbele y Attis²²⁴. No digo que, en algunas de nuestras historias y, sobre todo, rituales, las iniciaciones no hayan desempeñado un papel determinante, y que no sea un núcleo narrativo que retorna en muchos de los mitos de los *dying gods*; sólo me parece un poco excesivo hacer de la caza el trasfondo ideal de todos ellos.

Procederé por partes. La temática de la caza aparece involucrada en varios de nuestros mitos, especialmente en el de Attis y en el de Adonis, pero está del todo ausente de los de Telipinu, Perséfone, Osiris, Ba'al²²⁵ e Inanna (Ishtar) y sólo es aplicable a algunas tradiciones acerca de Dumuzi²²⁶.

En el caso de Dumuzi se podría ver un reflejo del tópico de la caza en el hecho de que, en la versión de su muerte que se encuentra en el mito llamado *El sueño de Dumuzi*, intenta sustraerse a su destino de muerte huyendo, bajo el aspecto de una

²²³ A propósito de Apolo en Delfos y de su alternancia con Dioniso véase el cap. 4.4.

²²⁴ Cf. Nilsson 1950², cap. 16; Willetts 1962; Burkert 1979, pp. 118-122 y Verbruggen 1981.

²²⁵ El mito ugarítico de la tablilla *KTU 1.12 I-II*, lamentablemente demasiado fragmentario para ser reconstruido con seguridad, es a veces interpretado como el relato de una cacería en la que Ba'al es atraído y abatido por dos demonios descritos como bestias semejantes a toros. Así, volvería la imagen de un dios cazador atacado por animales feroces. En realidad, lo que el texto dice es que 'El engendra a dos demonios que llama "voraces" y "destrozones", y que tienen "los cuernos como toros" que nacen y viven en el desierto. Ahí los encuentra Ba'al, que no se ha ido a cazar, sino a rastrear, y sucumbe a su ataque. Después de su muerte, en la tierra hay una tremenda sequía. Otro problema que presenta este texto es que, según algunos (Mettinger 2001, pp. 67- 68 y Xella 2001, p. 81), los versos finales estarían describiendo un ritual que involucra el agua. Del Olmo Lete (1998, p. 142) explica que la de un ritual es una hipótesis posible, aunque el texto no deja de ofrecerse a otras traducciones que nada tienen que ver con la descripción de una ceremonia.

²²⁶ A este punto, es menester hacer por lo menos una mención de Dioniso y del epíteto Zagreo que, según una de las traducciones que se le da, significaría 'extraordinario cazador', ó *μεγάλως ἀγρεύων*. En algunas fuentes (Call., *Aet.* 43, 117 Pf. [OF 34]; Ps.-Nonn., *Comm. in Or.* 5, 30 Nimmo-Smith [OF 283 II]; Plu., *E ap. Delph.* 389A) Zagreo es una epiclesis de Dioniso, y se tiende a pensar que sea el Dioniso órfico el que la lleva. Por lo tanto, Dioniso Zagreo sería una figura divina que tiene que ver con el Más Allá y los muertos, y cuyas raíces han de ser buscadas en el mundo ritual de Creta, en donde el dios es muchas veces asociado con su padre Zeus. Cf. Fauth 1967, coll. 2221-2283 y Bernabé en prensa e.

gacela en la que Utu lo ha transformado²²⁷. Así, Dumuzi es perseguido, literalmente cazado cual animal acosado por cazadores, por sus agresores, que aquí son bandidos, pero que en los otros dos mitos que preservan la muerte de Dumuzi, *El grito más amargo* y el *Descenso de Inanna*, son demonios infernales.

Volviendo ahora a los mitos donde el núcleo narrativo de la caza es más esencial para la trama, ésta aparece en la versión más antigua del mito de Atys, la que está conservada en Heródoto, y que cuenta la historia del triste destino de Atys, el hijo predilecto del rey Cresos que, por una serie de fatalidades, encuentra la muerte en la cacería de un jabalí, alcanzado por la lanza que Adrasto, su protector, había arrojado dirigida al animal²²⁸.

La muerte del protagonista durante la caza es también la versión más corriente de la muerte de Adonis que, joven cazador, no resiste la confrontación con el salvaje animal²²⁹.

Sin embargo, en el mito de Adonis, aparece otro núcleo narrativo que considero de gran importancia para mi razonamiento acerca de los *dying gods* y de las conexiones entre sus mitos, y que aparece en las versiones de Paniasis y Apolodoro²³⁰.

Si bien en estos textos los elementos típicos de la historia de Adonis, eso es, su belleza, su relación con la naturaleza, el nacimiento debido a un incesto y la familia de origen real, se encuentran todos, se introduce una sección nueva en su mitología, la contienda entre Afrodita y Perséfone por Adonis niño, que debería haber tenido lugar inmediatamente después de su nacimiento. Paniasis no dice cómo acaba la historia, una vez que Zeus decreta la división del año en tres partes y que Adonis decide quedarse la mayor parte del tiempo con Afrodita. En los autores sucesivos esa parte no se halla, y después de los detalles acerca de sus padres y de su nacimiento, el mito se focaliza en la relación de Adonis con Afrodita, que lo llevará a la muerte.

Entonces, ¿qué significación debemos atribuir a la “olvidada” versión de Paniasis? Tal vez, la de otra tradición de la muerte de Adonis. Veamos más de cerca

²²⁷ También en el *Descenso de Inanna* Dumuzi le ruega a Utu que le ayude, y el dios del sol lo transforma en una gacela. Tanto en el *Descenso* sumerio como en el *Sueño de Dumuzi* algunas variantes dicen que Dumuzi toma el aspecto de una serpiente. Es muy interesante el hecho de que en las *Dionisiacas* de Nono (6, 169-198), Dioniso Zagreo se transforma sucesivamente en león, caballo, serpiente, tigre y toro (y antes todavía en Zeus, Crono, en un niño y en un adolescente), en un intento de huir del ataque de los Titanes.

²²⁸ Hdt. 1, 34-45.

²²⁹ Por ejemplo, Apollod. 3, 14, 4 y Ov., *Met.* 10, 708ss. Para las otras fuentes, véase el cap. 3.1.

²³⁰ *OF.* 27 Bernabé.

algunos detalles de esta variante, en la cual Afrodita encierra a Adonis en un cofre y lo lleva al Más Allá, dejándolo al cuidado de Perséfone. Aquí hay una serie de explícitas referencias a la muerte: el cofre en griego es *λάρναξ*, palabra que significa también “ataúd”²³¹, y Perséfone, como reina del Inframundo, se puede identificar con la muerte misma, como pasa con su esposo Hades, el soberano del Inframundo que se identifica con su lugar de residencia y es el mismísimo Más Allá, como demuestra su nombre, que es a la vez la denominación para el Inframundo. Es más, ya hemos visto que el viaje al Más Allá puede ser considerado símbolo de la muerte, y Adonis, al ser llevado bajo tierra por Afrodita, cumple así una *katábasis*; de esta muerte simbólica Adonis podrá volver y, de hecho, la decisión de Zeus resuelve que el joven viva entre los dos mundos.

La fecha más antigua en que se documenta esta variante de la muerte de Adonis en Grecia es el siglo V a.C., pero la estructura de este mito nos lleva mucho más atrás en el tiempo, a la Mesopotamia del III milenio y al *Descenso* (en las dos versiones), cuya historia ya conocemos muy bien. Quiero por lo tanto sólo elucidar los paralelos entre los dos mitos: a la diosa del amor mesopotámica, Inanna (Ishtar), corresponde la diosa del amor griego, Afrodita, a la diosa de la muerte sumeria, Ereshkigal, corresponde la griega Perséfone, al niño Adonis disputado entre las dos corresponde el adulto Dumuzi y la resolución de la situación es la misma en sumerio y en griego, es decir, que los dos se alternan entre el infierno y la tierra²³².

Tenemos ahora que dar un paso atrás y retomar a Attis para ulteriores reflexiones acerca de las referencias cruzadas en los mitos de los *dying gods*.

Seguramente, en la compleja tradición mitológica de Attis, aparecen temas religiosos bastante antiguos, por no decir primitivos, como la presencia del personaje andrógino Agdistis o los episodios de castraciones, y, en general, los mitos y ritos de Attis son particularmente cruentos, como ninguno de los otros. Burkert ve en la historia de Attis y Cíbele básicamente un emblema de la supremacía del componente femenino

²³¹ Cf. por ejemplo, *Il.* 24, 795; Hes., *Fr.* 135, 3 Merkelbach-West y *CIG* 4003, 4007 [Iconium] o 4441 [Adana]).

²³² Ésta de la estructura narrativa y de los personajes no sería la única correspondencia entre el mito mesopotámico y el griego. Algunos estudiosos han propuesto también que la Afrodita del *Idilio* 15 de Teócrito, que en l. 101 es llamada χρυσῶ παίζουσα, “de los juguetes dorados”, recibía este epíteto en recuerdo de las joyas llevadas por Inanna (Ishtar) durante su descenso. Cf. Mettinger 2001, p. 122.

que destruye al masculino en la pareja divina que forman, y conecta esta dinámica al mundo ritual de la caza²³³.

Según él, también Afrodita e Inanna (Ishtar), en dialéctica con Adonis y Dumuzi, son diosas que determinan la muerte de sus compañeros, solo que de manera más delicada y no tan cruenta como pasa con Attis y Cíbele, y, avanzando con sus asociaciones, propone que también en las lamentaciones fúnebres no sólo se puede ver la normal manifestación de luto por la muerte de alguien, sino una más sofisticada red de significaciones que se remiten otra vez al mundo ancestral de la caza.

Así pues, su interpretación general es que, según los tabúes de las antiguas sociedades de cazadores, el cazador tiene que ser puro y practicar la abstinencia, lo cual, a nivel del mito, se traduce en el hecho de que el joven, equivalente del cazador, que inicie una relación sexual con una diosa está destinado a ser un cazador fracasado, y de hecho, su compañera divina provocará su muerte²³⁴. Aplica estas reflexiones a Inanna (Ishtar) y Dumuzi y a Adonis y Afrodita, viendo en las vicisitudes del descenso de Inanna (Ishtar) y en la versión del mito de Adonis en que aparece Perséfone, una clara correspondencia con la historia de Cíbele y Attis, en que las diosas son la causa de la perdición de sus amantes, y traza una línea de continuidad entre Attis, Adonis y Dumuzi.

Es una teoría fascinante, sin duda, y que se adapta como un guante a Attis y a la realidad cultural de la religiosidad frigia. Con todo, deberíamos preguntarnos si esto puede ser aplicado a otros contextos, en especial al Levante y a Mesopotamia. Se me ocurren algunos factores que podrían por lo menos suscitar algunas dudas al respecto.

Punto primero: por su naturaleza de sociedad agraria, la cuenca mediterránea no se preocupaba ya desde hacía tiempo de la caza y de sus tabúes, porque ya no dependía

²³³ Burkert (1979, pp. 111-118) ensancha este cuadro insertando en él a otros cazadores míticos, como el griego Hipólito y el fenicio Eshmun, en cuyas historias vuelve el mismo esquema de “diosa que ama un mortal cazador del que provoca la muerte”. En la homónima tragedia eurípidea, Hipólito encuentra prematuramente la muerte por culpa de una mujer, su madrastra Fedra, que es instrumento de Afrodita. Fedra se había enamorado fatalmente de él, pero, al ser rechazada por el casto joven devoto de Ártemis, la diosa de la caza, lo había calumniado delante de su padre Teseo, y de ahí los eventos habían determinado su muerte a los pies de los caballos de Poseidón. En el mito de Eshmun y Astrónoe, que volveré a retomar en el capítulo siguiente, Eshmun, un joven fenicio de belleza fuera del normal, solía cazar en los valles de Berito, pero cuando atrajo las indeseadas atenciones de la diosa Astrónoe, se emasculó para huir de ella.

²³⁴ Casadio 2003, pp. 231-268 y Piccaluga 1977, pp. 33-48. Las mismas prohibiciones relacionadas con el mundo de la caza se encuentran en el mito hurro-hitita del cazador Kessi, que descuida su actividad y, sobre todo, los dioses, y dedica toda su atención a su mujer. Acerca de este mito véase Bernabé en prensa a.

de ella para el sustento, sino que el cultivo era una fuente más que segura para sus provisiones. Por lo tanto, podemos imaginar que aquí hubo, ya desde temprano, otras exigencias religiosas que satisfacer. Particularmente importante y difundido era el culto de las grandes diosas que, de una forma o de otra, estaban relacionadas con la fertilidad.

Punto segundo: en Frigia también existía un culto a la gran diosa Cíbele que estaba en relación con la vegetación y la fertilidad, tanto que Cíbele es normalmente incluida en el gran grupo de las diosas-madre, señoras de los animales y de la naturaleza, que encontramos un poco en todo el mundo mediterráneo antiguo²³⁵. Es precisamente dentro de este marco religioso donde es posible interpretar la subordinación de Attis a Cíbele, los rituales de emasculación de los *galloi* y todos los demás aspectos de los mitos y rituales de Attis que aparecen con insistencia en las sucesivas redacciones o en las prácticas culturales, mientras el acento sobre la caza disminuye. Algunos de estos elementos son el culto de las tumbas, el sacerdocio y la hierogamia²³⁶, y todos se ponen en conexión con la realeza.

Maria Grazia Lancillotti, en su contribución sobre Attis en la obra colectiva editada por Xella, evidencia que el origen real de Attis es un rasgo que aparece desde el principio de la historia literaria de este personaje, y lo inserta en el contexto religioso del Oriente Próximo, donde el rey aparecía involucrado en todas las actividades más importantes para la supervivencia de las sociedades antiguas: aquí, de hecho, se consideraba que el rey podía entrar en contacto con la esfera divina, a menudo a través de un *ἱερός γάμος*, una boda sagrada. En el Oriente próximo el rey adquiere una función cósmica, porque es considerado el representante en tierra de los dioses, que confían en él para que mantenga el orden natural de las cosas²³⁷. Se entiende entonces la gran importancia que el soberano adquiriría en el imaginario antiguo y qué honores se le debían tributar también después de su muerte, para que este equilibrio cósmico se mantuviera intacto; de ahí el desarrollo de los ritos funerarios para los reyes. Para la estudiosa, de hecho, los rituales de Attis no tenían nada que ver con la resurrección, sino que eran claramente de matriz funeraria, y también la referencia a la caza ha de ser

²³⁵ Burkert (1983, pp. 72-82) vuelve a hablar de la relación de las diosas-madre y de su *paredros* en las sociedades primitivas del Paleolítico y, por lo tanto, de nuevo en el contexto de la caza y del sacrificio.

²³⁶ En los mitos de Attis aparece constantemente la referencia a las bodas de Attis con uno u otro personaje femenino, mortal o divino. También en los rituales de Adonis y Afrodita se celebra un matrimonio sagrado entre los dos.

²³⁷ Riccardo y Grottanelli-Mander 2005, pp. 5154-5169; Bolle 2005, pp. 3974-3978.

interpretada como una reelaboración de situaciones más antiguas, ya que en época histórica la caza seguía siendo una actividad principalmente lúdica, monopolio de los nobles²³⁸.

Punto final: algunas reflexiones de los antiguos sobre Adonis y Dumuzi no dudan en indicar la naturaleza como ámbito genético de los dos dioses, sin hablar de ninguna otra dimensión de referencia²³⁹.

Particularmente en el caso de Inanna (Ishtar) y Dumuzi hay demasiados aspectos que, puestos juntos, forman el gran *puzzle* de la naturaleza de esta diosa, a partir de sus roles, claramente relacionados con fenómenos naturales. Además, la figura de ambos es tan compleja y hecha de estratos diferentes, que no puede ser tan simplemente resuelta como la de Attis (por eso he insistido en hacer en primer lugar una categorización propia): Inanna (Ishtar) tiene por lo menos cuatro caracteres religiosos diversos, pero en ninguna de sus manifestaciones es cruel con su marido, y Dumuzi no está en ningún momento relacionado con la caza. En la teoría de la inclemencia de la diosa que provocaría la muerte de su compañero, no se tiene en cuenta un hecho importantísimo que alinea a Adonis con Dumuzi, y que es el rasgo tan característico de éstas y de otras historias, principalmente la de Perséfone, y que falta en Attis: la alternancia de los seis meses, que no puede ser nada más que una metáfora natural.

Jacobsen lo explica de forma muy satisfactoria, sobre todo porque, como es justo, inserta la historia de la muerte de Inanna (Ishtar) y Dumuzi dentro del marco de la religiosidad de la Mesopotamia del III milenio²⁴⁰. Es verdad que Inanna (Ishtar) parece provocar la muerte de Dumuzi, pero esto pasa sólo en el *Descenso*, mientras que, en los otros mitos de la muerte de Dumuzi, ella no tiene nada que ver con ese trágico acontecimiento²⁴¹. Es más, en la producción literaria centrada en los mitos de Inanna (Ishtar) y Dumuzi, bastante vasta, existe una serie de himnos, conocidos como las canciones de amor y de cortejo, donde Inanna aparece como una muchacha antes y una joven esposa devota luego²⁴², y, en los mismos mitos de la muerte de Dumuzi, la vemos llorar desesperada su tránsito. Hasta en el *Descenso*, que es el texto en cuestión, algunos

²³⁸ Finalmente, a propósito de Attis y la caza en el pasaje de Heródoto, la estudiosa advierte con razón que el cuento tenía un valor preciso y que el historiador lo había escogido para demostrar cómo los dioses castigan la ὕβρις humana. Cf. Lancillotti 2001, pp. 115-138.

²³⁹ He recogido algunos textos en el capítulo siguiente.

²⁴⁰ Jacobsen 1976, pp. 24-73.

²⁴¹ Por ejemplo en el mito *El sueño de Dumuzi*, y las canciones rituales *El grito más amargo* y *El toro salvaje que fue abatido*.

²⁴² Jacobsen 1976, pp. 27-47.

versos de la parte final revelan que, después de haberle entregado a los *galla*, Inanna aparece arrepentida y va a buscar a su marido y se la arregla para que Dumuzi pueda volver atrás por lo menos temporalmente, aprobando la decisión de que Dumuzi y Geshtinanna se alternen entre tierra y Más Allá.

Es opinión bastante difundida que en el descenso de Inanna (Ishtar) han confluído más mitos separados a los que se ha intentado dar una fachada homogénea: uno sería el de la muerte de Dumuzi, otro el de la muerte de Gestinanna, y otro aún, el de la muerte de Inanna (Ishtar)²⁴³. Es interesante que, mientras el estudioso danés no tiene dudas acerca de cómo interpretar la muerte de los dos hermanos, y en explicar por qué los tres mitos se han podido entrelazar, vacila acerca del sentido exacto para dar a la muerte de la Inanna (Ishtar)²⁴⁴. De todas formas, en el cap. 4.2, intentaré explicar la muerte, y resurrección de la diosa, en relación con la muerte y resurrección de algunos de los dioses que como ella viven estos hechos.

Adonis pertenece al mismo trasfondo cultural. Es al Adonis griego al que pueden llegar las influencias de Attis, no al dios fenicio que tiene más que ver con Ba'al y la religión mediterránea que con la religiosidad orgiástica de Cíbele, dentro de los cuales se explicaría el nacimiento de un mito y de un culto tan violento como el de Attis.

En conclusión, estamos frente a dos núcleos narrativos: el de la caza y el de la desaparición de un joven mortal/joven divinidad que vive su destino acompañado por una diosa, y que simboliza la vegetación, presente tanto en Frigia como en Oriente Próximo, ámbitos culturales donde la diosa de la naturaleza disfrutaba de un rol religioso de gran prestigio. Sin embargo, también la temática de la caza está arraigada en el imaginario próximo-oriental y permea algunos de los mitos que tratan de dioses, jóvenes, amor y muerte²⁴⁵. Es más, retorna en el más famoso de ellos, el de Adonis y

²⁴³ Jacobsen 1976, pp. 62- 63 y Katz 2003, pp. 275- 287.

²⁴⁴ Jacobsen 1976, p. 63.

²⁴⁵ Hay quienes creen que el particular de la caza al jabalí de los mitos de Adonis y Attis es en realidad característico de la mitología de Adonis, de la que la historia de Attis fue una imitación posterior (Mettinger 2001, p. 118, con bibliografía). En efecto, la temática de la caza aparece una y otra vez en los mitos levantinos, mezclada frecuentemente con la de la pareja formada por un dios y un humano, como hemos estado viendo en la historia de Adonis y Afrodita, o de Eshmun y Astrónoe (aunque el testimonio de Damascio es tardío –siglo V d.C.–, y refleja claramente particulares del complejo mítico-ritual de Attis y Cíbele, el componente de la caza parece ser autóctono de Fenicia y propio del culto de Eshmun, dios de Sidón, además que de antigüedad notable. Véase Mettinger 2001, pp. 156-159). Con algunas diferencias, se halla también en el mito de 'Aqhat y 'Anat. En este relato ugarítico, el joven príncipe 'Aqhat recibe como regalo un arco para que aprenda a cazar, y 'Anat, que es una divinidad guerrera, lo quiere para sí. La negativa del joven a cedérselo lo llevará a la muerte a manos de la diosa. Aunque algunos (Merlo-Xella 2001, p. 281) hayan intentado dar al mito los acentos eróticos que aparecen en otras historias parecidas ('Anat se enamoraría de 'Aqhat, pero en realidad lo que ella quiere es el arco), sí es verdad que

Afrodita, así como es conservado en las fuentes griegas, porque, para el Adonis fenicio, tal vez sean más propios otros aspectos de referencia. Lamentablemente, como hemos visto, poco podemos decir del Adonis fenicio, pero, a lo que parece, estos aspectos de su mito relacionados con la caza tienen mucho que ver con el escenario mítico-cultural semítico que se conecta con Dumuzi, y que, en la versión griega aparece solo en la historia conservada por Paniasis.

Podríamos aventurar la hipótesis de que, entre los dos núcleos narrativos, la innovación de la muerte de un dios, tanto si es una muerte definitiva, como en el caso de Ba'al y de Inanna (Ishtar), o más bien un alternancia, como para Dumuzi y Adonis, se genera en la cuenca próximo-oriental: no olvidemos que Attis muere pero nunca vuelve a la vida, a menos que consideremos testimonios muy tardíos, pero la mayoría de los estudiosos insiste en el hecho de que en el caso de Attis se trata más bien de la institución del culto de las tumbas que tiene que ver con el culto a los reyes muertos²⁴⁶.

El tema de la caza del jabalí es sin duda muy célebre si involucra el más famoso de los jóvenes que mueren, Adonis. Sin embargo, creo que no se puede afirmar que, por lo menos en Oriente-próximo, la temática de la caza sea predominante con respecto a las otras, y, por supuesto, no me parece verosímil asegurar que también el mito de Dumuzi e Inanna (Inanna) entra en esta dinámica. Por consiguiente, si continuidad, correspondencias y similitudes se creen posibles detrás de los dioses que mueren, es más probable que deriven de otros ámbitos.

Esto me lleva a analizar ahora otros núcleos narrativos que recurren, de un modo u otro, en todos nuestros mitos: las lamentaciones, la búsqueda y la presencia de otras divinidades, asuntos comunes que ya he evidenciado en los puntos tres y cuatro.

3.3.7 *La búsqueda, las lamentaciones, los otros dioses*

He estado diciendo que uno de los aspectos que se repite en las divinidades “menores” es su importante correlación con otra divinidad, mientras que los dioses

reaparece el motivo de la diosa que causa la muerte de un joven hombre y de la misma manera se conserva la referencia a la caza como trasfondo de la acción.

²⁴⁶ Precisamente basándose en la importancia de los rituales fúnebres reales en el mundo próximo-oriental y sobre todo en Ugarit, de la que tenemos muchos textos al respecto, M.S. Smith intenta explicar la historia de Ba'al diciendo que en el mito de su muerte (como hemos visto, el estudioso no considera correcto hablar de la muerte del dios), las lamentaciones y los rituales fúnebres tienen tanta importancia porque reflejan el ritual mortuario de los reyes ugaríticos, que vendrían a ser, por lo tanto, la dimensión correcta para la lectura del mito. Discute esas afirmaciones Xella 2001, p. 93 nota 12.

“mayores” no necesitan de ninguna otra figura de la que depender para determinar su carácter divino. Sin embargo, es interesante notar cómo también en los casos de estos dioses, por más que puedan cumplir su misión divina básicamente solos, o por lo menos cubriendo el papel principal, en sus mitos aparecen siempre otras divinidades que de algunas formas coadyuvan con ellos, y en muchos casos, estos dioses que apoyan la acción tienen las mismas funciones religiosas en los respectivos panteones divinos.

Voy a ilustrar este concepto con algunos ejemplos, empezando por el tema de la búsqueda, porque es aquí donde se verifica la participación de los otros dioses, tema que me llevará directamente al de las lamentaciones.

En los mitos analizados, cuando se hace evidente que el *dying god* está ausente, sea porque ha desaparecido temporalmente, sea porque ha muerto, otros dioses deciden ir a buscarle.

En el caso de Ba'al, su hermana 'Anat, diosa guerrera, recorre las calles del mundo para localizarle hasta que encuentra su cadáver en los límites entre tierra e Inframundo, y Shapash, la diosa del sol, la ayuda a transportar el cuerpo del dios.

Por lo que respecta a Dumuzi, en la variante de Ur del *Descenso de Inanna*, en el que Dumuzi es llevado al Inframundo por los demonios como sustituto de Inanna, hay unas líneas que describen a su hermana Geshtinanna, la diosa de la viña celeste, buscando a su hermano después de que ha sido capturado en su redil donde intentaba esconderse²⁴⁷. Cuando el dios de la tempestad anuncia a los otros dioses que Telipinu se ha ido dejando la tierra y consiguientemente el cielo, en una situación catastrófica, todos deciden que es necesario traerlo de vuelta y van a buscarlo: el dios del sol manda un águila y la diosa madre envía una abeja, que consigue encontrarlo. Deméter se lanza desesperada en la búsqueda de su hija Perséfone porque oye desde lo alto del Olimpo sus gritos al ser raptada, y sólo Hécate, una diosa en general asociada con la magia y el mundo infernal²⁴⁸, y Helio, el sol, le dicen donde está. Isis va en búsqueda de Osiris sola, en Plutarco, y acompañada por Neftis en las fuentes egipcias. Adonis, Attis e Inanna (Ishtar) no necesitan ser buscados porque se sabe inmediatamente que están muertos, aunque, en el texto de Cirilo de Alejandría, después de la muerte de Adonis,

²⁴⁷ Jacobsen (1976, pp. 63-73) relaciona la búsqueda de Dumuzi y las lamentaciones por su muerte con las mismas situaciones en el mito del dios Damu, la divinidad con la que Dumuzi comparte rasgos sobre todo en su faceta de dios que muere. En la historia de Damu, su madre y hermana (o a veces la hermana sola) lo buscan después de su muerte y lo celebran cuando retorna entre los vivos.

²⁴⁸ Sobre Hécate véase Johnston 2005, pp. 3899-3900.

Afrodita lo busca y lo encuentra en el Más Allá, determinando las manifestaciones de felicidad por el retorno a la tierra del amante perdido²⁴⁹.

En general, todos estos dioses que se han dedicado a localizar a su amada pareja y que, una vez que se dan cuenta de haberla perdido, se abandonan a las lamentaciones y preparan los rituales fúnebres. Es por eso por lo que, si la narración de la búsqueda generalmente falta en los textos de los mitos de Attis y Adonis, las lamentaciones son un factor constante y en algunos casos, como en los rituales de Adonis, predominantes, porque al fin y al cabo, todas éstas son historias de muerte, y el luto es la manifestación de dolor más inmediata, no importa si el dios regresará a la tierra o no.

Antes de pasar a un último caso de correspondencia entre las historias de los *dying gods*, quiero hacer hincapié en un particular: el dios que más que otros aparece involucrado en esta sección de la búsqueda es una divinidad solar.

En los mitos de Dumuzi, tanto en el *Descenso* como en los otros, el pobre dios, al verse perseguido sin tregua, se dirige al dios del sol, le eleva una plegaria y le ruega que le ayude. Utu, el dios del sol de las tradiciones sumerias, es también su cuñado, como Dumuzi le recuerda al rogar su ayuda, porque es el hermano de Inanna (Ishtar)²⁵⁰.

A propósito del texto ugarítico, aquí, al lado de 'Anat, aparece Shapash. Ésta es la diosa semítica del sol que, si consideramos la tradición que ve en el Ba'al hijo de 'El, entonces sería su hermana, porque Shapash es hija de 'El y 'Asherah²⁵¹.

En la vertiente griega, Helio, dios del sol, se mostrará piadoso con la afligida Deméter y le dirá qué le ha pasado a Perséfone y dónde la puede encontrar.

Finalmente, el dios sol es entre las divinidades explícitamente mencionadas en el texto hitita, junto con solamente otras dos, el dios de la tempestad y la diosa Madre, como las que hacen algo para encontrar a Telipinu.

²⁴⁹ Cyr. Al., in *Isaiam* 18, 1-2.

²⁵⁰ Hay otro detalle por el que precisamente el dios del sol es invocado: por su posición en lo alto del cielo, él lo ve todo y por lo tanto puede saber qué ha pasado y, sobre todo, porque es garante de la justicia, querrá ayudar a Dumuzi, ya que éste es perseguido sin haber hecho nada malo. Es interesante ver que, también en la historia de Deméter y Perséfone, es Helio el que le dice a la diosa cuál ha sido la causa de la desaparición de su hija. Como el sumerio Utu, Helio ya en la *Odisea* (11, 109) aparece como el que observa el curso de las cosas en la tierra, por eso en los trágicos (A., *Supp.* 213 y S., *El.* 824 ss.) es considerado un testigo fidedigno, y para Jenofonte (*Mem.* 4, 3, 14) representa una fuerza moral.

²⁵¹ De todas formas, no es éste el caso que se da en el *Ciclo de Ba'al*, porque aquí Ba'al es llamado "hijo de Dagan".

3.3.8 *Telipinu, Deméter, Inanna (Ishtar) y Dumuzi*

Para comentar algunos aspectos mito hitita de Telipinu citaré un pasaje del capítulo *Il dio nascosto en Anatolia*, de la obra de Xella a la que ya he me referido antes, que los resume todos y que me ofrece por lo tanto una manera ideal para introducir las últimas cuestiones de este capítulo. Veámoslo:

[...]Telipinu non è il protagonista di una vicenda di morte e successiva resurrezione; il dio, adirato, si sottrae di fatto ad ogni rapporto con gli esseri viventi, siano essi dèi, uomini o animali, che vanamente lo cercano per scongiurare gli effetti della sua irreperibilità. Più che una vera e propria scomparsa, si ha perciò a che fare con una “latitanza” del dio, che sospende ogni sua attività. Fondamentale appare ancora la circostanza che il posto in cui il dio irato si nasconde non è già l’oltretomba (tratto che ne potrebbe eventualmente giustificare una valutazione in termini di “dio morente”), bensì un luogo terreno più o meno preciso identificato, a seconda delle versioni, in una palude ovvero nella città di Lihzina. Le conseguenze catastrofiche provocate dal suo nascondersi sono di una gravità tale da non potersi neppure paragonare alla lontana con le “crisi” temporanee che può comportare l’avvicinarsi del ciclo stagionale²⁵².

Y, como conclusión del artículo:

Il fatto stesso che il modulo narrativo dell’ “ira e del nascondimento” sia stato impiegato anche per divinità e occasioni diverse, dimostra l’estraenità e l’infondatezza di interpretazioni che si colleghino al tema del c.d. *dying god*²⁵³.

Por su parte, Polvani enumera todas las razones por las que Telipinu no puede ser considerado un *dying god*: antes que nada, el dios no muere sino que desaparece y nunca se menciona el Más Allá como lugar de desaparición; además, la estudiosa considera que las consecuencias que la desaparición de Telipinu comporta son mucho más catastróficas que los meros eventos estacionales de los otros mitos, y hace hincapié en la ira como aspecto central en el mito, en el que no sería importante entonces la desaparición del dios, sino el hecho de que se irrita.

Telipinu es el dios que más que otros se usa para intentar demostrar que no es posible hablar de *dying gods*, precisamente por la peculiaridad de sus vicisitudes mitológicas. De hecho, hemos visto cómo algunos intentan reconducir Ba‘al a Telipinu para probar que, como el dios de los hititas, tampoco Ba‘al muere, sino desaparece.

²⁵² Polvani 2001, p. 64.

²⁵³ Polvani 2001, p. 70.

Yo creo, por lo contrario, que un análisis estructural de su personaje puede ayudar a evidenciar las líneas de su mito para las que, en cambio, es evidente que existe una relación entre él y los otros *dying gods*. Por eso lo he insertado en el esquema con los otros y he recurrido a él cuando era importante para el escenario global de la situación, aunque el dios de los hititas, como los otros, tiene sus particularidades: una vez más, las variaciones en los mitos de los *dying gods* no significan que la categoría no exista.

Podría responder a cada una de las objeciones de Polvani con ejemplos puntuales que por lo menos demuestran cómo los suyos no pueden ser considerados argumentos definitivos, en tanto que son cuestionables: Dumuzi, que en algunas versiones desciende al Más Allá, Perséfone y el Adonis del mito de Paniasis, tampoco mueren; además he explicado cómo la interpretación de muerte, descenso y desaparición hace que el significado de los tres gestos sea el mismo. Tampoco Ba'al es encontrado en Más Allá, sino en un sitio remoto de la tierra, donde ésta termina y comienza el reino de ultratumba. No es tan fundamental cuál es el lugar físico cuanto su significado simbólico: un puesto remoto, cualquiera que sea, representa un lugar que no es de este mundo, por su marginalidad y por tener las características de un sitio donde no es posible la vida: éste es el rasgo principal del Más Allá, que es inhóspito, oscuro, pestífero, en una palabra, todo lo contrario de la tierra²⁵⁴. De la ira hablaré más adelante, ahora quiero solo decir que, en mi opinión, a la vista de un estudio histórico religioso, las causas no son el factor determinante, porque sería como centrarse en cómo el dios muere y no en el hecho de que muera. Considero más interesante entender por qué es necesario que un dios muera o desaparezca, más que cómo esto pasa.

Y, por lo que respecta a las consecuencias que la desaparición de Telipinu comporta, no veo que éstas sean más importantes que las enumeradas en algunos de los otros mitos. Polvani dice que la desaparición de Telipinu tiene consecuencias más importantes que “los poco impactantes cambios estacionales”, pero, aparte de que en general no creo que para la mentalidad antigua los cambios estacionales y el peligro que pudiera derivar de un mal funcionamiento de éstos fueran considerados no vitales, algunos ejemplos en los mitos de otros dioses pueden ser invocados como parecidos: el caso de Deméter que, al retirarse del Olimpo y de la tierra, impide la cosecha, no tiene una abierta conexión con el alternarse de las estaciones, pero influye en los ciclos de la vegetación, porque de alguna forma los bloquea, determinando el malestar tanto de la

²⁵⁴ Para una descripción del Más Allá en el imaginario antiguo, véase el cap. 4. 3.

humanidad como de los dioses; con Ba'al e Inanna (Ishtar) ese aspecto es mucho más evidente, porque las consecuencias que derivan de su muerte afectan en general la vida en la tierra, que durante su ausencia directamente se detiene.

Así, en el texto ugarítico, cuando 'El le encarga a 'Anat que vaya a buscar a su hermano con Shapash, asocia la desaparición/muerte de Ba'al con la situación de sequía en la que se encuentra la tierra, al exclamar: "Resecos están los surcos de los campos, ¡oh Shapash!./ resecos los surcos de los campos, ¡dios!./ Baal ha dejado los surcos de la arada"²⁵⁵. De la misma forma, en otro texto en el que se halla el mismo tema de la lucha contra demonios y muerte de Ba'al, ésta provoca una tremenda sequía, y el paisaje es descrito en estos términos: "Se resquebró completamente la [tierra],/ las vaguadas de los campos se resecaron"²⁵⁶. Que de Ba'al dependía la lluvia y, consecuentemente, la vegetación, está claro en el *Ciclo* por las palabras de Mot, que ha desafiado y ganado al dios: "Se alegró el divino Mot,/ [alzó] su voz y exclamó:/ -¿Cómo podrá (ahora) proporcionar humedad [Baal],/ [cómo podrá Hadad] esparcir gotas?"²⁵⁷. Y también, en el mismo mito, en la visión de 'El que preanuncia la vuelta a la vida de Ba'al, en la que el supremo dios ugarítico ve el retorno de la fertilidad como señal de que el campeón de los dioses está vivo: "los cielos aceite lloverán,/ los torrentes fluirán con miel, y sabré yo que está vivo Baal"²⁵⁸ »

También en la versión acadia del *Descenso* se hace hincapié en la situación en la tierra una vez que la diosa se haya marchado para ir al Más Allá (aquí indicado con el término *kurnugi*), en unas secuencias que faltan en el textos sumerio: "Después de que Ishtar bajó a Kurnugi,/ el toro no montaba la vaca, el burro no fecondaba la burra,/ el joven no fecondaba la joven en la calle (¿?)/ el joven dormía en su habitación privada,/ la joven dormía en compañía de sus amigas."²⁵⁹

Sólo en los mitos de Dumuzi y Adonis se dice abiertamente que los dos representan la vegetación que muere cuando la bella estación termina y que renace con ella. Así pues, no entiendo por qué razón las descripciones de estas secciones en todos los mitos deberían ser absolutamente iguales.

²⁵⁵ KTU 1.6 III 1-3. Trad. de Del Olmo Lete 1998, p. 116.

²⁵⁶ KTU 1. 12 II 42-43. Trad. de Del Olmo Lete 1998, p. 141.

²⁵⁷ KTU 1.5 II 20-23. Trad. de Del Olmo Lete 1998, p. 104.

²⁵⁸ KTU 1.6 III 6-8. Trad. de Del Olmo Lete 1998, p. 115.

²⁵⁹ Desc. Ish., 81-88.

Con respecto a la ira de Telipinu, que es considerado el aspecto central de su mito, y su consiguiente búsqueda por parte de los otros dioses, se encuentra un interesante paralelo en el episodio de Deméter y Perséfone.

Ya en la versión oficial del mito de las dos diosas, el himno homérico, Deméter, enfadada por el rapto de la hija, se retira a Eleusis, y, bajo el aspecto de una vieja es huésped de la casa de Céleo y Metanira. Allí intenta convertir en inmortal a su hijo Demofoonte, pero cuando no lo consigue revela su naturaleza divina, ordena la fundación de los misterios y, sumamente afligida por la pérdida de su hija, hace desaparecer el trigo de la tierra, causando el hambre en el género humano y, como consecuencia, problemas a los dioses que pierden sus privilegios. Éstos la buscan, pero después de los intentos fracasado de Iris enviada por Zeus, y de los otros, serán Hermes y Rea quienes resuelvan la situación, el primero trayendo a Perséfone del Más Allá y la madre de los dioses trayendo a Deméter al Olimpo; se restablece así el justo equilibrio de las cosas en la tierra.

Sin embargo, Deméter es protagonista de otros dos mitos locales, de las ciudades arcadias de Telpusa y Figalia, narrados por Pausanias, en los cuales aparece otra vez relacionada con la ira y la búsqueda. El primer mito relata que Deméter, en Telpusa²⁶⁰, recibe el apelativo *Erinia*, ‘la colérica’, porque, mientras buscaba a su hija desaparecida, se convirtió en yegua en el intento de sustraerse a la lujuria de Poseidón que, en forma de caballo, deseaba unirse con ella. La ira por esta unión no deseada, mezclada con el sufrimiento por no encontrar a su hija, hizo que la diosa necesitara aplacarse, lo que, una vez acontecido, le procura el epíteto *Lysia*.

Más elocuente todavía es la historia de Deméter *Melaina*, ‘la negra’, difundida en Figalia²⁶¹. El mito es parecido: Deméter, enojada por haber sido violada por Posidón y por la pérdida de la hija, se retira a una cueva y se esconde ahí, provocando con su ausencia una tremenda hambruna en la tierra. Los dioses no saben dónde está y la buscan, pero sólo la encuentran cuando Pan refiere dónde se ha escondido; también al final de esa historia, para que todo vuelva a la normalidad, Deméter ha de aplacarse.

Como vemos, en los mitos de Deméter y Telipinu hay una gran correspondencia estructural: ambas divinidades se enfadan, se retiran a un sitio donde no se les puede encontrar, llevándose todo lo que de bueno tienen, son buscados por los otros dioses y

²⁶⁰ Paus. 7, 25, 4-7.

²⁶¹ Paus. 7, 42, 1-7.

necesitan ser aplacados en su ira. No hace falta evidenciar que la ausencia, la búsqueda y la pérdida de los beneficiosos divinos que este retiro comporta se hallan en la mayoría de los mitos de los *dying gods*. El enfado de Deméter es puesto abiertamente en relación con el contexto más amplio de la desaparición de los dioses, ya que la diosa está molesta porque no sabe dónde está Perséfone; cualesquiera que sean las razones del enfado de Telipinu, por más que puedan ser centrales al desarrollo de la historia, no pueden ser una razón suficiente para denegar su cercanía a la temática de los *dying gods*.

A la luz de todo esto, considero mucho más efectivos, entonces, los estudios en clave histórica que tratan de revelar la continuidad entre las mitologías de países diferentes pero relacionados entre ellos²⁶².

Antes de terminar este apartado, quisiera llamar la atención en otros dos pequeños detalles del mito de Telipinu y Deméter que se encuentran repetidos, con sus diferencias, en los mitos sumerios de Inanna, Dumuzi y Geshtinanna.

En el mito *El toro salvaje que fue abatido*, Inanna va a visitar a su marido en su redil pero no lo encuentra e, igual que Deméter va preguntando a todos dónde está su hija, ella pregunta a las montañas si saben lo que ha sido de Dumuzi y éstas le revelan que ha sido arrastrado a Kur, ‘las montañas’, que en sumerio es una de las palabras para indicar el Más Allá²⁶³.

Más elocuente es otro pasaje contenido en un himno a Dumuzi²⁶⁴. Aquí la protagonista es Geshtinanna: desesperada por la desaparición del hermano y sin saber dónde está, pregunta a una mosca si lo ha visto y si sabe dónde está, otro particular que recuerda a los dioses buscando a alguien desaparecido y el detalle del mito hitita en el que otro pequeño insecto, la abeja, encuentra al dios; Inanna recompensará a la mosca por su servicio, aunque no se sabe cómo porque el texto está roto.

Como acabamos de ver, la comparación demuestra que hay numerosos aspectos en los mitos de los *dying gods* que merecen la pena ser examinados con mayor atención que la que normalmente reciben. Después de haber pasado revista a los núcleos

²⁶² Acerca de los mitos de Deméter enfadada y de su relación con el contexto hitita y próximo-oriental, véase Burkert 1979, pp. 123-142, Sfameni 2001, pp. 151-179 y Mettinger 2001, pp. 76-81. Es muy interesante el hecho de que, en su artículo, Sfameni avance la hipótesis de que Deméter pueda haber sido, en una fase arcaica de los mitos, la efectiva *dying goddess* de la situación en vez de su hija. Es interesante notar también que los dos ensayos, el de Sfameni y de Polvani están a pocas páginas de distancia en el mismo libro.

²⁶³ Acerca del vocabulario para indicar el Más Allá en sumerio, véase Katz 2003, pp. 65-91.

²⁶⁴ Jacobsen 1976, p. 61.

narrativos, mitológicos y religiosos más llamativos, paso ahora a analizar otro tema al igual de interesante e importante, la resurrección de los dioses, al que dedico el próximo capítulo.

3.4

LA RESURRECCIÓN DE LOS DIOSES

3.4.1 Introducción

En el *incipit* del capítulo anterior he dicho que las dos secciones siguientes estaban de alguna forma conectadas, porque en ellas iban a ser analizados aspectos de los mitos de los *dying gods* que retornan con cierta constancia en cada una de sus historias, y que son de naturaleza teórica y general.

He dedicado el capítulo anterior (3.3) a los núcleos narrativos, y en el capítulo presente me ocuparé de la resurrección divina, probablemente el tema más controvertido de la categoría frazeriana, que normalmente es abordado con muchos prejuicios y posiciones ya establecidas. De forma opuesta, mi intención es hacer aquí unas cuantas consideraciones libres de ideas preconcebidas, que puedan por lo menos abrir nuevas vías hacia la interpretación de la cuestión.

Como hemos tenido ocasión de ver, la mayoría de los estudiosos niega la idea de la muerte de los dioses recurriendo a otro tipo de clasificación no siempre adecuada. Asimismo, con respecto a la resurrección, la posición corriente es que los llamados *dying gods* no resurgen, sino que retornan del Más Allá, reaparecen o se despiertan (como por otra parte se prefiere decir que no han muerto, sino que han desaparecido, descendido al Más Allá o se han dormido). El caso de Osiris es paradigmático: los críticos frazerianos vieron en el hecho de que el dios egipcio no volvía del Más Allá, sino que recobraba la vida pero quedándose en el Inframundo, la prueba definitiva de hasta que punto era incorrecto decir que los *dying gods* resucitaban.

Creo que, también al examinar el tópico de la resurrección divina, el método de un análisis textual y lingüístico, seguido por el estudio crítico de los contextos, puede llevar a conclusiones más constructivas que las obtenidas hasta ahora con un simple y neto rechazo de la terminología clásica aplicada a los *dying gods*.

Un buen punto de partida para estudiar la resurrección es considerar el principal de los problemas relacionados con el uso de la palabra, es decir que, a la hora de enfrentarse a la resurrección de los *dying gods*, el término de comparación normalmente usado es la resurrección de Jesús.

Es más, la común interpretación de la palabra “resurrección” está conectada con la experiencia del cristianismo de forma casi indisoluble; tanto es así que es comúnmente entendida como relativa a los hombres que, en el día del Juicio Universal, recobrarán la vida, de la misma manera en la que Jesús volvió a vivir después de su muerte: el ejemplo divino es presagio de nuevas esperanzas para la humanidad.

Sin embargo, hay un par de problemas acerca de la idea cristiana de la resurrección que hacen complicado un uso generalizado de la palabra, ya que el propio mecanismo de la resurrección no es claramente identificable dentro de las mismas creencias cristianas antiguas²⁶⁵ y, factor más relevante, la resurrección como nosotros la entendemos parece ser una noción más bien tardía, que se encuentra expresada y aceptada de forma sistemática sólo alrededor de los siglos III y IV d. C.²⁶⁶

Otro elemento importante que debe tenerse en cuenta es que la palabra para designar la resurrección viene del latín tardío, pero las indicaciones de la muerte y regreso a la vida de los dioses son mucho más antiguas que la época a la que podemos hacer remontarse con una cierta seguridad el uso difundido del término asociado a la idea del regreso a la vida de los dioses.

En esta situación, sería conveniente ver más de cerca la terminología usada por las fuentes antiguas, dado que, como es lógico, ni en el Egipto antiguo, ni en Mesopotamia, ni en Ugarit, y, sólo en la Grecia que entra en contacto con el mundo latino, se puede encontrar la palabra latina *resurrectio*.

La finalidad de este capítulo, por lo tanto, es establecer cuál es el significado que la “resurrección” tiene para los *dying gods*, y en qué se diferencia o concuerda con el uso cristiano.

Comenzaré con el análisis de la terminología usada en los textos antiguos que se refieren a la acción de regresar del Más Allá de un dios que ha muerto, para determinar con qué palabras se expresaba la idea del retorno a la vida de los *dying gods*; haré una serie de reflexiones teóricas a las que se llega desde el examen lingüístico, y, finalmente, veré dónde lleva esta nueva investigación acerca de la “resurrección” de los dioses.

Antes de empezar, especifico que en este capítulo quiero ofrecer una panorámica general acerca de la resurrección de los *dying gods*, y que, para hacerlo, tomaré en

²⁶⁵ Para la cuestión, véase Bremmer 2002 y Ringgren 2005, pp. 7762-7768.

²⁶⁶ Cf. J. Z. Smith 1990, p. 112.

consideración a la vez a las divinidades a las que los textos atribuyen una historia de muerte y resurrección²⁶⁷, y tendré que anticipar algunos mitos y situaciones que aparecerán también en otras partes de este trabajo.

3.4.2 *Las fuentes*

Este apartado está dedicado a la presentación de las fuentes, principalmente de los textos, en las que aparece mencionada la vuelta a la vida de los dioses. Quiero aclarar que me limito aquí a presentar los testimonios con los que podemos contar, agrupándolos y discutiéndolos por contenido y no por cronología; en ésta me detendré en el párrafo siguiente.

Las tradiciones culturales que tomaré en consideración son Ugarit, Mesopotamia, Fenicia y Grecia, y las divinidades, cuyas historias de muerte y resurrección comentaré, son Ba'al, Inanna, Melqart, Adonis y Dioniso. Además, haré algunas referencias a Osiris, aunque sin dedicarle una sección específica como a los otros, cuando los casos de los demás presentan interesantes paralelos con el suyo.

3.4.3 *El Oriente Próximo: Ugarit y Mesopotamia*

A propósito de los dioses próximo-orientales, Inanna y Ba'al, las fuentes son el *Descenso de Inanna* y el *Ciclo de Ba'al*²⁶⁸.

En el texto ugarítico de Ba'al, el dios, después de su contienda con Mot, vive otra vez, y el verbo usado para expresar esta acción es *hyy/hwy*, 'vivir':

kh̄y.aliyn.b'l/
kit̄.zbl[.]b'l[.]ar̄š.

¡Porque está vivo Baal, el Victorioso,
porque está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra!²⁶⁹.

También Inanna, cuando se ve restituida a la vida después de haber ultrajado las leyes del Infierno y haber sido castigada por eso, retorna a vivir: en el texto sumerio, que conserva la historia de su muerte y regreso a la vida, esta última acción es indicada

²⁶⁷ Por ejemplo, no hablaré de Dumuzi, porque, como hemos visto, existen tradiciones contradictorias sobre su historia, y no siempre es posible decir que el dios sumerio "muere y resurge" (como en la carta de Mari que he presentado en el cap. 2.2), porque a menudo es evidente su alternancia entre la tierra y el Más Allá (como en el *Descenso de Inanna* y en el *Descenso de Ishtar*).

²⁶⁸ En ambos casos, trataré los mitos de la muerte y resurrección en el cap. 4.2.

²⁶⁹ *KTU* 1.6 III 20-21. Traducción de Del Olmo Lete 1998, p. 116.

con dos verbos, *gub*, que traduzco ‘resucitar’, pero que literalmente significa ‘ponerse de pie’, y *mu-until-len*, ‘revivir’, con raíz *til*₃, ‘vivir’.

El primer verbo es usado cuando la diosa es rescatada por las dos criaturas enviadas por Enki:

uzu niĝ₂ sag₃-ga ^{ĝis}gag-ta la₂ im-me-ne-šum₂-uš/ 1-am₃ u₂ nam-til₃-la 1-am₃ a nam-til₃-la
ugu-abi₂-in-šub-bu-uš/ dinana ba-gub.

Les dieron el cadáver que colgaba del gancho. Uno de ellos lo roció con la planta que da la vida y el otro con el agua que da la vida. Y entonces Inanna resucitó²⁷⁰.

El segundo cuando Inanna y los *galla* buscan a alguien que tome su lugar en el Más Allá y ella se niega a que los demonios se lleven a Ninshubur, a la que debe su regreso a la vida:

e₂-kur-re e₂ dmu-ul-lil₂-la₂-še₃/ urim₂ki-ma e₂ dnanna-še₃/ uru₂-ze₂-ebki e₂ dam-an-ki-
ka₃-še₃/ ĝiri₃-ni dili mu-un-gub/ e-ne ma-a-ra mu-un-til₃-le-en/ e-ne ta-gin₇ nam-ma-ra-ab-
ze₂-eĝ₃-en-[ze₂-en]/ ga-an-ši-re₇-de₃-en ummaki-a šeg₁₂-kur-šag₄-ga-še₃ ga-am₃-ši-re₇-de₃-
en.

Sola, ella dirigió sus pasos hacia al E-kur, a la casa de Enlil, y a Urim, a la casa de Nanna, y a Eridug, a la casa de Enki. Ella lloró delante de Enlil. Ella me devolvió a la vida ¿Cómo podría yo entregártela? Prosigamos. Vámonos a Šeg-kuršaga en Umma²⁷¹.

3.4.4 Los dioses fenicios

Por lo que respecta a las fuentes helénicas acerca de dioses levantinos, de la historia de Melqart tenemos varias tradiciones, como hemos visto. El erudito egipcio Ateneo de Náucratis y el sofista griego Zenobio conservan una noticia del matemático Eudoxo de Cnido, que describe una praxis sacrificial de los fenicios que tiene que ver con un dios muerto y su resurrección. Inspirándose en él, Ateneo cuenta la historia de Heracles, que fue muerto por Tifón y traído nuevamente a la vida por Yolao:

Εὐδόξος δ' ὁ Κνίδιος ἐν πρώτῳ Γῆς Περιόδου τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρνυγας διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερία καὶ Διὸς πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναιρεθῆναι μὲν ὑπὸ Τυφῶνος, Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρνυγα καὶ προσαγαγόντος ὁσφρανθέντα ἀναβιῶναι.

²⁷⁰ *Desc. In.*, 279-281.

²⁷¹ *Desc. In.*, 322-328.

Eudoxo de Cnido, en el primer libro del *Recorrido de la tierra*, dice que los fenicios sacrifican codornices a Heracles, porque Heracles, el hijo de Asteria y Zeus, fue a Libia y fue muerto por Tifón. Pero Yolao le llevó una codorniz, y después de habérsela puesto cerca, él volvió a la vida al olerla²⁷².

También Zenobio, al referir la misma noticia, afirma que el protagonista de la historia es el Heracles tirio:

Φησὶ δὲ Εὐδόξος Ἡρακλέα τὸν Τύριον ὑπὸ Τυφῶνος διαφθαρῆναι· τὸν Ἰόλαον δὲ ἅπαντα πράττοντα διὰ τὸ ἀναστῆσαι τὸν Ἡρακλέα, τὸν ὄρνυγα, ᾧ ἔχαιρεν Ἡρακλῆς, ζῶντα καῦσαι· ἐκ δὲ τῆς κνίσσης ἀναβῖῶναι τὸν Ἡρακλέα.

Eudoxo afirma que Heracles de Tiro fue muerto por Tifón, y que Yolao, recurriendo a todo para que Heracles resucitara, quemó viva la codorniz, que era el animal favorito de Heracles, y que éste revivió por el olor de la carne asada.²⁷³

Considerado que, como he evidenciado en el cap. 3.1 acerca de Melqart, en la Antigüedad tardía llegó a ser común la asimilación de este dios con Heracles, es altamente probable que el Heracles que menciona Ateneo y el Heracles tirio citado por Zenobio sean en realidad el dios fenicio Melqart.

Hablando de su retorno a la vida, Ateneo utiliza el verbo ἀναβίω, ‘revivir, recobrar la vida’, mientras que la terminología al respecto de Zenobio resulta más interesante, dado que usa dos verbos diferentes, uno para designar las consecuencias de las acciones de Yolao, que con su intervención hace posible que Heracles/Melqart resucite, y otro para la acción de éste último, que vive otra vez gracias al expediente de su amigo: ἀνίστημι, ‘hacer resucitar’, en el caso de Yolao²⁷⁴, y μεταβίω, ‘sobrevivir’, para Heracles/Melqart.

Existe también otra versión sobre el episodio de vida y muerte de Melqart, y es la que se encuentra en las *Antigüedades judías* del historiador Josefo, que transmite algunas noticias de Menandro de Éfeso acerca del rey Hiram de Tiro y de la construcción de un templo para Heracles y Astarté²⁷⁵. En un cierto punto leemos que

πρῶτός τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί.

²⁷² Ath. 392 d-e.

²⁷³ Zen., *Cent.* V, 56.

²⁷⁴ El verbo ἀνίστημι tiene un valor transitivo-causal, como en el caso de la acción que Yolao cumple, al hacer resucitar a Heracles, y otro intransitivo, “resucitar”, que es el que encontraremos siempre en los otros ejemplos.

²⁷⁵ Josefo da la misma información en otra de sus obras, la *Ap.* (I, 116-119). De los dos pasajes y de las interpretaciones que pueden tener, discuto en el cap. 4.4.

Y él fue el primero en celebrar el despertar de Heracles en el mes de Peritio²⁷⁶.

El otro dios fenicio del que se cuenta una historia de regreso a la vida es Eshmun, que, según dice el filósofo neoplatónico Damascio, para evitar las atenciones de Astrónoe, procura su propia muerte; no obstante, será la misma diosa, que indirectamente había causado esta muerte, la que anule sus efectos:

ὅτι ὁ ἐν Βηρυτῶ, φησὶν, Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἑλλήν οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλὰ τις ἐπιχώριος Φοῖνιξ. Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκόρους ἐρμηνεύουσι καὶ Καβεῖρους. ὄγδοος δὲ ἐγένετο ἐπὶ τούτοις ὁ Ἑσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἐρμηνεύουσιν. οὗτος κάλλιστος ὢν θέαν καὶ νεανίας ἰδεῖν ἀξιάγαστος, ἐρώμενος γέγονεν, ὥς φησιν ὁ μῦθος, Ἀστρονόης θεοῦ Φοινίσσης, μητρὸς θεῶν. εἰωθὼς τε κυνηγετεῖν ἐν ταῖσδε ταῖς νάπαις, ἐπειδὴ ἐθεάσατο τὴν θεὸν αὐτὸν ἐκκυνηγετοῦσαν καὶ φεύγοντα ἐπιδιώκουσαν καὶ ἤδη καταληγομένην, ἀποτέμνει πελέκει τὴν αὐτὸς αὐτοῦ παιδοσπόρον φύσιν. ἡ δὲ τῷ πάθει περιαλγήσασα, καὶ Παιᾶνα καλέσασα, τὸν νεανίσκον τῇ τε ζωογόνῳ θερμῇ ἀναζωπυρήσασα θεὸν ἐποίησεν, Ἑσμουνον ὑπὸ Φοινίκων ὀνομασμένον ἐπὶ τῇ θερμῇ τῆς ζωῆς. οἱ δὲ τὸν Ἑσμουνον ὄγδοον ἀξιοῦσιν ἐρμηνεύειν ὅτι ὄγδοος ἦν τῷ Σαδύκῳ παῖς.

Se dice que Asclepio de Berito no es ni griego ni egipcio, sino de una región fenicia. Sadico tenía hijos, que se hacen corresponder con los Dioscuros y los Cabirios. El octavo que tuvo después de éstos fue Eshmun, al que hacen corresponder con Asclepio. Éste, que era bellísimo de aspecto, y el joven más agradable de ver, según el relato fue el amado de la diosa fenicia Astrónoe, la madre de los dioses. Solía ir a cazar en estos valles, pero cuando vio que la diosa lo perseguía, lo acosaba cuando él huía, y que estaba ya a punto de darle caza, se corta con un hacha su propia naturaleza engendradora. Entonces la diosa, muy apesadumbrada por el suceso, llamó a Peán y, al reanimar al muchacho con el calor que genera la vida, lo convirtió en un dios: y en efecto los fenicios lo llaman Eshmun a causa del calor de la vida, mientras que otros consideran más oportuno interpretar el nombre Eshmun como ‘el octavo’, porque Eshmun era el octavo hijo de Sadico²⁷⁷.

En esa historia, que es diferente de las otras porque el mítico cazador no sólo recobra la vida, sino que pierde su mortalidad y se convierte en dios, el verbo que indica la restitución de la vida es ἀναζωπυρέω, ‘reavivar’²⁷⁸.

Y, finalmente, llegamos a Adonis. Como he dicho en el cap. 3.1, los rituales en honor de Adonis son particularmente importantes por el tema de la resurrección, aunque solamente a partir de la era cristiana el mito de Adonis se leerá bajo la óptica de la

²⁷⁶ I., A. I. 8, 5, 3.

²⁷⁷ Dam., *Isid.* § 302.

²⁷⁸ Señalo la existencia del llamado vaso de Sidón, un cuenco del V-IV sec. a.C., en el que está representada la muerte en la pira y la resurrección de un dios, que normalmente es identificado con Melqart o Eshmun. Para ulteriores informaciones, véase Mettinger 2001, pp. 97-103.

muerte y la resurrección. En los textos de autores paganos (recordemos, por ejemplo, que Teócrito no habla en ningún momento de la resurrección de Adonis en Egipto), en efecto, la secuencia normal de los rituales en honor de Adonis era felicidad seguida por tristeza, que en los cristianos se convirtió en tristeza, por la muerte, seguida por felicidad, ya que se dejaba entender que tras ella había una resurrección. Así, entre los siglos III y V d. C., los autores cristianos confirman la versión que propone la resurrección de Adonis; empiezan a usar un vocabulario que no deja espacio a la confusión y hacen alusión a unas fiestas que celebran el retorno de Adonis a la tierra después de que Afrodita fuera a buscarlo al reino de los muertos²⁷⁹.

El único acento fuera del contexto cristiano está en Luciano y en el ritual de Biblos, que tenía su antecedente mitológico en la versión de la muerte de Adonis por culpa de un jabalí. Para hablar del retorno en vida del joven, el escritor de Samósata en el *De dea Syria* usa el verbo ζῶ/ζάω, ‘vivir’²⁸⁰:

Εἶδον δὲ καὶ ἐν Βύβλω μέγα ἱρὸν Ἀφροδίτης Βυβλῆς, ἐν τῷ καὶ τὰ ὄργια ἐς Ἄδωνιν ἐπιτελέουσιν· ἐδάην δὲ καὶ τὰ ὄργια. λέγουσι γὰρ δὴ ὅν τὸ ἔργον τὸ ἐς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ σὺς ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ γενέσθαι, καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπονται τε ἐκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσι καὶ σφίσι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώραν ἵσταται. ἐπεὶ δὲ ἀποτύπωνται τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅπως ἐόντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἡέρα πέμπουσι καὶ τὰς κεφαλὰς ξύρονται ὅπως Αἰγύπτιοι ἀποθανόντος Ἄπιος.

En Biblos vi un gran templo de Afrodita de Biblos, en el que [los fenicios] celebran los rituales en honor de Adonis; y también me informé acerca de dichos rituales. Y es que [los fenicios] dicen que el ataque del jabalí a Adonis tuvo lugar en su propio país. En recuerdo de esta desgracia cada año se golpean, se lamentan, y tienen establecidos grandes duelos por la región. Una vez que se han golpeado y han hecho las lamentaciones, primero celebran sacrificios en honor de Adonis como si estuviera muerto, y después, al día siguiente, dicen que está vivo y lo sacan al aire libre, y se afeitan la cabeza, como hacen los egipcios con motivo de la muerte de Apis²⁸¹.

²⁷⁹ Orígenes *in Ezech.* 8, 14; Hieron. *in Ezech.* 8, 14; Cyr. Al. *in Isaiam* 18, 1-2.

²⁸⁰ En realidad, la expresión griega ζῶειν τέ μιν μυθολογέουσι es ambigua, y puede valer tanto ‘dicen que vive’, como ‘recitan el mito de que está vivo’. La última traducción adquiere mucho sentido si consideramos que el contexto es la celebración de una fiesta. En realidad, para mi razonamiento, no hay gran diferencia entre las dos posibles lecturas del griego, ya que en ambos casos se hace referencia a la vuelta a la vida de Adonis después de su muerte. Para la discusión del pasaje, cf. Mettinger 2001, pp. 131-137.

²⁸¹ Luc., *Syr. D.* 6.

Entre los autores cristianos, Orígenes de Alejandría y Jerónimo citan a Adonis y a sus fiestas, al comentar el pasaje bíblico de Ezequiel, en el que el profeta identifica al muchacho fenicio con el dios Tammuz (o sea, el sumerio Dumuzi).

Los dos apologetas refieren lo mismo que Luciano. Para hablar de la vuelta a la vida de Adonis, Orígenes escoge el verbo ἀνίσθημι, ‘resucitar’:

Τὸν λεγόμενον παρ’ Ἑλλήσιν Ἀδωνιν, Θαμμούζ φασι καλεῖσθαι παρ’ Ἑβραίοις καὶ Σύροις...δοκοῦσι γὰρ κατ’ ἐνιαυτὸν τελετάς τινας ποιεῖν, πρῶτον μὲν ὅτι θρηνοῦσιν αὐτὸν ὡς τεθνηκότα· δεῦτερον δὲ ὅτι χαίρουσιν ἐπ’ αὐτῷ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι.

Dicen que el dios que los griegos llaman Adonis es llamado Tammuz entre los hebreos y los sirios. Al parecer, cada año hacen una especie de ritos de iniciación, porque primero se lamentan por él, como si estuviera muerto, y después se alegran por él, como si hubiera vuelto a levantarse de entre los muertos²⁸².

Por su parte, Jerónimo, que escribe en latín, utiliza *revivesco*, ‘volver a la vida’:

Quem nos Adonidem interpretati sumus, et Hebraeus et Syrus sermo Thamuz vocat: unde quia juxta gentilem fabulam, in mense Junio amasium Veneris et pulcherrimus juvenis occisus, et deinceps revixisse narratur, eumden Junium mensem eodem appellant nomine, et anniversariam ei celebrant solemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus, et postea reviviscens canitur atque laudatur.

El dios que hemos traducido como Adonis es llamado Tammuz en lengua hebrea y siria: de acuerdo con un relato pagano, en el mes de junio el amante de Venus, un muchacho bellissimo, es muerto. Pero se dice que, después, él volvió a vivir, y llaman con su nombre el mes de junio, celebran para él una fiesta anual, durante la cual es llorado por las mujeres como si estuviera muerto, y luego, revivido, es cantado y elogiado²⁸³.

3.4.5 Grecia: Dioniso

Por último, voy a tomar en consideración las fuentes griegas acerca de la resurrección de Dioniso. Hay diferentes tradiciones que hablan de su muerte, pero sólo las que pertenecen a la tradición órfica incluyen también el relato de la vuelta a la vida del dios²⁸⁴. Asimismo, disponemos de distintas versiones de la historia del renacimiento de Dioniso, algunas de las cuales tienen mucho parecido con las que figuran en los

²⁸² Orígenes, in *Ezech.* 8, 12.

²⁸³ Hieron., in *Ezech.* 3, 8, 14.

²⁸⁴ Para una exposición detallada de los mitos inherentes a la muerte de Dioniso, véase el cap. 4.1.

ejemplos anteriores, aunque en su mayoría los testimonios griegos provienen de épocas mucho más recientes.

En el caso de Dioniso, se aprecia una gran heterogeneidad en la manera de referirse a su resurrección y, en ocasiones, los verbos elegidos por los autores no indican literalmente al concepto de resurrección, pero en un plan figurado expresan la idea del nuevo nacimiento del dios. En general, he preferido mantener “resucitar” en las traducciones de los pasajes, pero especifico el significado de cada verbo o cada expresión a lo largo del comentario, tanto aquí como en el párrafo siguiente.

Por ejemplo, los dos primeros textos que presento sobre Dioniso y su regreso a la vida contienen verbos con un significado literal nuevo respecto a los que hemos visto hasta ahora.

Uno es el del filósofo neoplatónico Proclo, que designa con ἀνηβάω, ‘volver joven’, el renacimiento dionisiaco:

ἡ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλευτον ἄνακτος
αἰθέρος ἐν γυάλοισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου
Τιτῆνων ὑπὸ χερσὶ πόρες δέ ἐ πατρὶ φέρουσα,
ὄφρα νέος βουλῇσιν ὑπ’ ἀρρήτοις τοκῆος
ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος.

Tú (Palas) que salvaste el corazón no dividido del soberano, cuando en las cavidades del éter Baco fue un día despedazado a manos de los Titanes, y se lo llevaste a tu padre, para que un nuevo Dioniso, obedeciendo a los indecibles designios de su padre, de acuerdo con su orden, resurgiera por obra de Sémele²⁸⁵.

El otro pertenece a una obra del erudito romano Macrobio, que quiere explicar en términos filosóficos –neoplatónicos más exactamente– la aventura de Dioniso²⁸⁶, y

²⁸⁵ Procl., *H.* 7, 11ss. Traducción de Bernabé 1998, p. 33.

²⁸⁶ Como pasa con Macrobio, también la manera de expresarse del filósofo Olimpiodoro delata las interpretaciones neoplatónicas del episodio de la muerte y resurrección del dios, a través del concepto de la “unicidad”; en su texto (*in Plat. Phaed.* 67 c.), además, es Apolo el que interviene en la secuencia de la resurrección de Dioniso: “Desmembrado por los Titanes, Dioniso es hecho uno de nuevo por Apolo (ὁ Διόνυσος σπαράττεται μὲν ὑπὸ τῶν Τιτάνων, ἐνοῦται δὲ ὑπὸ τοῦ Απόλλωνος)”. En un pasaje de Proclo (*in Plat. Tim.* 35b [II 198, 2 Diehl]) aparece un verbo parecido, ἐνίζω, que también tiene una fuerte connotación filosófica: “Apolo une los miembros divididos de Dioniso”. Cf. también Procl. *in Plat. Alcibiad.* 103a (= *OF* 305 I Bernabé): “Orfeo asocia a Dioniso con la mónada apolínea (τὴν μονάδα τὴν Απόλλωνιακὴν)”.

emplea el verbo *emerge*, ‘emerger’²⁸⁷, refiriéndose al momento preciso de la resurrección dionisiaca:

Ipsum autem Liberum Patrum Orphaici νοῦν ὕλικόν suspicantur intellegi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis, rursus unus et integer emersisse, quia νοῦς, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum, et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi implet official et naturae suae arcana non deserit.

Los órficos suponen que el propio padre Liber que, nacido de lo indivisible él mismo se divide en individuos, debe ser entendido como νοῦς ὕλικός. Y así en sus misterios se cuenta que fue desmembrado por la furia de los Titanes, y una vez que fueron sepultados sus restos, resurgió de nuevo uno e integro, por lo cual νοῦς, que dijimos se traduce como ‘mente’, ofreciéndose a ser dividido a partir de lo indivisible, y de nuevo tornando de lo dividido a lo indivisible, cumple los deberes del mundo y no abandona el misterio de su propia naturaleza.

Volviendo a la lengua griega, el historiador Diodoro escoge la perífrasis ἐξ ἀρχὸς νέον γεννηθῆναι, ‘nacer joven de nuevo’, que recuerda el ἀνηβάω de Proclo:

παράδεδοκῶτων δὲ τῶν μυθογράφων καὶ τρίτην γένεσιν, καθ' ἣν φασὶ τὸν θεὸν ἐκ Διὸς καὶ Δήμητρος τεκνωθέντα διασπασθῆναι μὲν ὑπὸ τῶν γηγενῶν καὶ καθεψηθῆναι, πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι, εἰς φυσικὰς τινὰς αἰτίας μετὰγουσι τοὺς τοιούτους λόγους.

Pero como los mitógrafos han transmitido otro tercer nacimiento, según el cual dicen que el dios, nacido de Zeus y Démeter, fue desmembrado y cocinado por lo nacidos de la tierra, pero que nació de nuevo, tan joven como la primera vez, cuando sus miembros fueron reunidos por Deméter, también traducen a causas naturales estos relatos²⁸⁸.

Con los pasajes de este segundo bloque, en cambio, volvemos a encontrarnos con lo que hemos visto en los casos comentados en los párrafos anteriores. Por un lado, el rétor Himerio, al hablar del “despertar” de Dioniso, nos recuerda los pasajes sobre Melqart:

ὁ γὰρ Ζεὺς ἐποπτεύων ἑώρα πάντα καὶ τὸν Διονύσον ἐγείρας, ὡς λόγος, Τιτᾶνας ἐποίει παρὰ τῶν μύθων ἐλαύνεσθαι.

²⁸⁷ El verbo *emerge*, *is*, *emersi*, *emersum*, *emergere* tiene el sentido figurado de ‘emerger’, ‘levantarse’, ‘salir de una situación difícil’, ‘elevarse’, y es en este abanico de significados que hay que buscar la raíz del “resucitar” con el que he rendido el *rursus et integer emersisse* latín, que era el más apropiado considerado el contexto.

²⁸⁸ D. S. 3, 62, 6. Traducción de Bernabé 1998, pp. 36-37.

Zeus, que todo lo vigila, lo vio, tras despertar a Dioniso, según el relato, hizo que los Titanes fuesen abatidos, de acuerdo con el mito²⁸⁹.

Por otra, Orígenes nos trae de vuelta al lenguaje más explícito de la resurrección:

ἄρα δὲ οὐ πολλῶ ταῦτα, καὶ μάλιστα ὅτε ὄν δεῖ τρόπον νοεῖται, σεμνότερα φανεῖται Διονύσου ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἀπατωμένου καὶ ἐκπίπτοντος ἀπὸ τοῦ Διὸς θρόνου καὶ σπαρασσομένου ὑπ' αὐτῶν καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν συντιθεμένου καὶ οἶονεῖ ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν;

¿Acaso no parecerán más serias, y sobre todo cuando se entiendan de la manera debida, estas cosas, que Dioniso fue engañado por los Titanes, arrojado del trono de Zeus, desmembrado por aquéllos, recompuesto como si hubiera revivido y ascendido al cielo?²⁹⁰

Asimismo, el filósofo Filodemo no deja lugar a dudas acerca del renacimiento de Dioniso tras haber sido asesinado por los Titanes, y emplea ἀναβίω, un verbo que tiene exactamente el mismo significado del ἀναβιώσκω que acabamos de ver en Orígenes:

[πρώτην τούτων τὴν ἐκ' τῆς μ[ητρούς,] ἐτέραν δὲ τ[ῆν ἐκ] τοῦ μηροῦ [Διός, τρί]την δὲ τ[ῆν] ὅτε δι[ασπασθεῖς] ὑ[πὸ τῶν] Τιτάνων ῥέ[ας τὰ] μέλη συνθε[ίσης] ἀνεβίω{ι}. καὶ [τῇ] Μοψοπία[ι] δ' Εὐ[φορί]ων ὁμολογεῖ [τούτ]οις· [οἱ] δ' Ὀρ[φικοῖ] καὶ παντά[πασιν] ἐνδιατρ[ε]ί[βουσιν].

(*Sobre el triple nacimiento de Dioniso*), el primero, el de su madre; el segundo, el del muslo; el tercero cuando, tras haber sido despedazado por los Titanes, volvió a la vida después de que Rea recogiera los pedazos. Euforión coincide con ellos en la Mopsopia (*Fr.* 53 de Cuenca). Y los órficos lo tratan en muchos sitios.²⁹¹

3.4.6 Análisis lingüístico comparativo

La recopilación de los textos antiguos, según los cuales los *dying gods* retornan a vivir después de la muerte, indica que hay principalmente tres campos semánticos a los cuales se adscriben los verbos con los que se expresa la “resurrección” de nuestros dioses: “vivir/volver a vivir”, “ponerse de pie” y “despertar”.

Con Ba'al e Inanna hay una tradición unívoca que ve “vivir” al primero y “ponerse de pie” y “revivir” a la segunda. Los testimonios griegos, en cambio, son menos lineales, y presentan más opciones a la hora de expresar la idea del retorno desde la muerte, que a veces se encuentran todas al mismo tiempo en un mismo mito.

²⁸⁹ Him. (9) 45, 4 (184 Colonna) = 318 F Bernabé.

²⁹⁰ Orígenes, *Cels.* 4, 17.

²⁹¹ Phld., *Piet.* (Obbink, *Cron. Exc.* 24 1994, 132 [OF 59 I]) trad. de Bernabé 1998, p. 36. Trato este pasaje también en el cap. 4.2.

Para Adonis, de hecho, los textos emplean directamente el verbo “vivir” (Luciano) o “volver a vivir, resucitar”, (Orígenes y Jerónimo); Melqart, dependiendo del texto considerado, “vuelve a la vida” (Ateneo y Zenobio), alguien lo ha hecho “resucitar” (Zenobio), y “se despierta” (Josefo); Dioniso “vuelve a vivir” (Filodemo y Orígenes), “vuelve joven” (Diodoro y Proclo), “se despierta” (Himerio) y “emerge” (Macrobio). Aparte queda lo que le sucede a Eshmun, en cuyo caso el texto habla de una “regeneración” (Damascio).

El análisis lingüístico demuestra que no existe una palabra en particular que sea usada de forma específica sólo para indicar la acción de volver a la vida desde la muerte que sea común para nuestros dioses. Y tampoco el examen de las épocas a las que se adscriben los textos que hemos estado viendo puede ayudar a aclarar la situación, puesto que no hay una diferenciación temporal en el uso de ciertas palabras para indicar la “resurrección”.

Si reseñamos rápidamente de forma conjunta la terminología y la cronología, en efecto, resulta que las fuentes más antiguas son los textos sumerios de Inanna (del III milenio a.C.), que “se pone de pie” y “revive”, y los ugaríticos de Ba‘al (del II milenio a. C.), que “vive”. Desde esta época a la de las sucesivas fuentes pasa bastante tiempo, y nos encontramos con el mito de Melqart contado por Ateneo, que vive entre los siglos II y III d.C., y Zenobio, que es del II d.C.: ambos se apoyan en un texto de Eudoxo, que es del siglo IV a. C., y usan respectivamente el verbo “volver a la vida” y “hacer poner de pie/resucitar a alguien”; Josefo, que habla del despertar de Melqart, es de principios del siglo I d.C., más o menos del mismo período de los testimonios que refieren explícitamente de la resurrección del hermoso amante de Afrodita: el padre de la Iglesia Orígenes es del II/III d.C. y el doctor de la Iglesia Jerónimo del III-IV d.C.; del siglo IV d.C. es también Damascio, nuestra fuente para Eshmun, que “recupera el calor vital”.

Finalmente, casi todos tardíos son los testimonios acerca de Dioniso. La mayoría es de nuestra era, pero ninguno usa la misma terminología: Orígenes, II/III d.C., dice que Dioniso “retorna a vivir”; Himerio, IV d.C., que “se despierta”; Proclo, V d.C., que “vuelve joven” y Macrobio, V d.C., que “emerge”. Tampoco hay uniformidad entre las noticias más antiguas, las de Diodoro y Filodemo, I a.C., puesto que para el primero “nace joven de nuevo” y para el segundo “vuelve a vivir”.

Por ende, no existe un *pattern* ni lingüístico ni cronológico que se pueda fijar para establecer qué era exactamente la resurrección antes de que se impusiera el término

cristiano. En las culturas de las que nos estamos ocupando, que abarcan períodos muy diferentes y van desde el III milenio a.C. al siglo IV d.C., y que son bastante variadas entre ellas, no existe una manera unívoca de expresar el acto de la resurrección, a la que se pueda hacer corresponder un significado específico, ni siquiera dentro de la misma tradición, como se advierte claramente en las fuentes griegas sobre Dioniso.

Antes de dejar el ámbito estrictamente lingüístico, quiero llamar la atención sobre algunos detalles. Para hablar de la vuelta de los dioses en los textos aparecen verbos equivalentes, a muchos años de distancia y en contextos diferentes, como en al caso de Ba'al e Inanna, cuyas acciones de “vivir” y “ponerse de pie/revivir” encuentran un paralelo casi dos milenios después en los testimonios dejados por la literatura helénica acerca de Melqart, Adonis y Dioniso.

Si es fácil ver que el verbo ugarítico “vivir” o el sumerio “revivir” regresan una y otra vez en las numerosas formas en las que el griego o el latín pueden adaptarlos, el otro verbo que describe la vuelta a la vida de Inanna, “ponerse de pie”, parece estar limitado sólo al texto del *Descenso*. En realidad, el primer significado del verbo griego ἀνίστημι, que casi siempre he traducido ‘resucitar’, es ‘hacer poner de pie’, ‘hacer levantar de la cama o del sueño’, en la forma transitiva, y en la intransitiva, ‘levantarse’, ‘despertarse’, ‘recuperarse de una enfermedad’²⁹². En el *Descenso*, los dos verbos, *bagub*, ‘se puso de pie’ y *mu-un-til₃-len*, ‘devolvió la vida’ son usados como sinónimos para referirse al regreso a la vida de la diosa, mientras que en griego los dos significados confluyen en una sola forma verbal, que se convertirá en la estándar para indicar la resurrección.

Se corresponden también otros dos textos, el de Josefo sobre Melqart, que “es despertado”, y el de Himerio, según el cual Zeus “despierta” a Dioniso. Además, Josefo alude a una ceremonia celebrada para despertar a Melqart, y algunos textos griegos (Plutarco y los *Himnos Órficos*) recuerdan, de forma semejante, la existencia de un ritual en el que Dioniso es despertado después de unos años que ha pasado dormido²⁹³.

A propósito de las correspondencias entre los verbos, y de su antigüedad, en este punto es menester hacer una pequeña alusión a Osiris. Durante la fiesta osiríaca del mes de Khoiak (más o menos, diciembre) se ponía en escena el funeral de Osiris y se erigía

²⁹² En la nota 274 he explicado las diferencias de las formas del verbo a propósito del pasaje de Melqart en Zenobio.

²⁹³ Hablaré de la ceremonia en honor de Melqart y de las tradiciones acerca del sueño de Dioniso en el cap. 4.4.

el pilar Djed, que era interpretado como el emblema de la resurrección del dios muerto, y Osiris era invitado a “levantarse”²⁹⁴. El verbo copto *ṯs ṯw*, que significa ‘levantarse, ascender’, es usado también para indicar el acto de alguien que acaba de despertarse, y estos tres significados nos traen de vuelta al espectro semántico en el que nos estamos moviendo.

Antes de concluir esta sección, todavía hay algo más que decir acerca del verbo griego ἀνίστημι, que esta vez concierne la cronología. De las fuentes que he presentado arriba, este verbo aparece por primera vez en los siglos I y II/III d.C., con Ateneo y Zenobio. Sin embargo, los dos están citando noticias de otro autor, de otra obra y, sobre todo, de otra época: su fuente es Eudoxo, siglo IV a.C. En realidad, tampoco Eudoxo es el primero en usar el verbo con el significado de “resucitar”, sino que es usado con el mismo significado en varias ocasiones más, todas anteriores al siglo IV²⁹⁵.

El texto más antiguo en el que se encuentra es la *Ilíada*, donde hay dos puntos en los cuales el verbo es usado con el significado de “resucitar”. Uno está en el libro 21, en una contienda entre Aquiles y uno de los hijos de Príamo, Licaón:

ἦ μάλα δὴ Τρῶες μεγαλήτορες οὓς περ ἔπεφνον αὖτις ἀναστήσονται ὑπὸ ζόφου
ἡερόεντος, οἷον δὲ καὶ ὄδ' ἦλθε φυγὼν ὑπο νηλεὲς ἦμαρ Λῆμνον ἐς ἡγαθέην πεπερημένος.

Seguro que los magnánimos Troyanos que acabo de matar volverán a resucitar de la brumosa oscuridad, como también éste ha regresado y escapado del despiadado día tras ser vendido en la muy divina Lemnos²⁹⁶.

Encontramos el otro cuando Aquiles se dirige al anciano Príamo que le está suplicando para que le permita rescatar el cuerpo de Héctor:

οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἱὸς ἕηος / οὐδέ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο
πάθῃσθα.

Nada conseguirás por mucho que te atormentes por tu hijo; no lo resucitarás y puede que antes sufras otra desgracia²⁹⁷.

²⁹⁴ Estas celebraciones en honor de Osiris tenían lugar al final de la temporada de inundaciones del Nilo, así como los otros famosos rituales, los de Abido, acontecían a mediados del verano, cuando empezaban las inundaciones del río. Era precisamente durante las fiestas del mes de Khoiak cuando se plantaban “los jardines de Osiris”, que he mencionado en el cap. 2.2, de nuevo con el intento de simbolizar la vuelta a la vida del dios.

²⁹⁵ También el contexto en el que este verbo se encuentra en los otros textos es inequívoco, y tiene que ver todas las veces con la idea del retorno de un muerto desde el Más Allá. Cf. Hdt. 3, 62, 4; Ar., *Ec.* 1073; A., A. 569 y 1361; S., *El.* 139.

²⁹⁶ *Il.* 21, 55-58. Trad. Crespo Güemes 1991, p. 520.

Tenemos así un testimonio muy antiguo, el más antiguo posible que podemos obtener en la literatura griega, porque lo proporciona Homero: eso significa que el concepto de resurrección estaba ya presente en el pensamiento religioso griego en época arcaica, sin necesidad de que se importase desde el extranjero.

Otra cuestión particularmente importante que se encuentra nuevamente en Eudoxo y tiene también que ver con la cronología de un uso verbal, está en el otro verbo que el autor usa refiriéndose a la vuelta a la vida de Heracles, ἀναβιώω (ἐκ δὲ τῆς κνίσσης ἀναβιώωναι τὸν Ἡρακλέα). Hemos visto que este verbo está particularmente presente en la historia del renacimiento dionisiaco: en su caso, la fuente es Filodemo (siglo I a.C.), pero, al estar el epicúreo citando a Euforión, resulta en realidad que la fecha más antigua a la que hacer remontar la historia de la resurrección de Dioniso es la primera edad helenística, puesto que el poeta autor de la *Mopsopia*, de la que Filodemo hace mención, nace en Cálcide en 275 a.C.²⁹⁸.

Sin embargo, a través de las informaciones indirectas de Ateneo y Zenobio, que citan a Eudoxo, llegamos a saber que el verbo ἀναβιώω, que define el regreso a la vida de Dioniso en Grecia, se encuentra con el mismo significado de “resucitar”, y en el mismo contexto de la leyenda de la muerte y resurrección de un dios, que esta vez es el fenicio Melqart, ya en el siglo IV. De esta forma, nuestra línea cronológica se mueve más atrás en el tiempo y ya no es la época helenística (Filodemo), sino la clásica (Eudoxo) la época más temprana a la que podemos adscribir el uso de un verbo que se refiere explícitamente a la resurrección de los *dying gods*.

Como vemos desde las dos últimas informaciones que he comentado, no sólo la idea de la resurrección existía en Grecia en el período más antiguo que podemos conocer, sino que el verbo ἀνίστημι, ‘resucitar’, implica también un significado literal, ‘hacer poner de pie/ponerse de pie’ que se encuentra en el testimonio acerca de la resurrección de un dios más antiguo de todos, el texto sumerio del *Descenso de Inanna*. Además, una de las noticias de mayor antigüedad con las que contamos en Grecia sobre

²⁹⁷ Il. 24, 551 (trad. de Crespo Güemes 1991, p. 600). Hay también otro pasaje (15, 286-287) que es indicado entre los homéricos en los que el verbo ἀνίστημι es usado en un sentido muy próximo al de resucitar, ya que se trata de un héroe que parece muerto y vuelve a levantarse, y el observador lo interpreta como una gran maravilla, como algo prodigioso: ὦ πόποι ἦ μέγα θαῦμα τόδ' ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι, οἷόν δ' αὖτ' ἐξαυτίς ἀνέστη κῆρας ἀλύξας Ἑκτωρ· “¡Ay! Una gran maravilla es ésta que veo con mis ojos: ¡cómo ha evitado las parcas y ha vuelto a levantarse otra vez Hector!” (Trad. de Crespo Güemes 1991, pp. 400-401).

²⁹⁸ Cf. Henrichs 2011, pp. 61-68.

esta temática, Eudoxo (verbo ἀναβίω, ‘volver a vivir’), se refiere a Melqart, un dios que nunca se compara con Dioniso, pese a que se le aplica el mismo verbo que al dios griego para indicar su resurrección, y antes que éste fuera usado para Dioniso.

Una vez más, pues, se pueden avanzar dudas acerca de la necesidad de que la historia de la resurrección de Dioniso sea importada desde Egipto y Osiris o desde las creencias de los cristianos.

3.4.7 Algunas reflexiones teóricas

Si bien no hay mucho material con el que trabajar, ni un cuadro muy claro acerca de la resurrección en época precristiana, del análisis que he hecho hasta ahora se obtienen por lo menos dos informaciones importantes de las que partir para ulteriores consideraciones. Una es que, por un vasto período de tiempo, que va desde el III milenio a.C. por lo menos al I d.C., y que encuentra ecos hasta en el siglo VI d.C., no hay una idea única y definida de qué es la “resurrección”, y la otra revela que no hay traza de influencia cristiana en la terminología.

En este punto, entonces, surgen una serie de legítimas preguntas, de las cuales la principal, y fuente para las otras, es: ¿por qué se sigue comparando la “resurrección” de los *dying gods* con la de Jesús, si un repaso lingüístico, aun cuando sea rápido, demuestra que nos estamos moviendo en dos ámbitos diferentes, aunque probablemente relacionados? Y, pasando al estadio sucesivo, el interpretativo, al que el gramatical ofrece un soporte: ¿cuál es el significado de la resurrección de Jesús? Y, por consiguiente ¿cuál es el de la resurrección de los *dying gods*? el punto final podría ser, luego, intentar establecer si, a la luz de todos los análisis, es posible o no hablar de resurrección de los *dying gods*.

Estas dudas alrededor de unas ideas que ya desde hace mucho la investigación académica ha archivado, abren unos interesantes escenarios para explorar. Creo que la clave más apropiada para abordar tan complicado problema es investigar antes que nada qué es exactamente la “resurrección” para sumerios, griegos y ugaríticos, olvidándonos por un momento de qué es la resurrección de Jesús y, solo en un segundo momento, y si se da el caso, ver si hay una línea de continuidad entre los dioses, o si la “resurrección” de Jesús efectivamente se sitúa en un plano diferente, en fin, entrar en el campo propio de la comparación.

En esta discusión, no voy a tocar la problemática relativa a Jesús, pero intentaré satisfacer por lo menos las fases iniciales de esta búsqueda, puesto que este estudio es acerca de Dioniso y los *dying gods* en la Antigüedad pagana y en él no es posible tratar muy detalladamente el período judío-cristiano. De todas formas, no puedo dejar de referirme a él ahora, porque es imposible ignorar las conexiones, sean efectivas, o sólo debidas a la tradición de los estudios, que tiene con los dioses que mueren y regresan.

Ahora bien, como he dicho antes, considero que, antes de cualquier otra cosa, el primer paso es quedarnos en los ámbitos culturales paganos y ver de vez en cuando, a propósito de cuestiones puntuales, cuál es la relación dialéctica con el cristianismo y no seguir el procedimiento inverso, es decir, tomar el principio cristiano de resurrección y aplicarlo, mejor dicho, no aplicarlo, a los *dying gods*. No olvidemos, de hecho, que se tiende a pensar que los *dying gods* no resurgen, y yo quisiera ver precisamente si estos dioses pueden entrar en una categoría más amplia de resurrección, que no sea sólo la modelada por las creencias cristianas. Entre otras cosas, un presupuesto teórico enseña que no se puede aplicar una definición nacida en un ámbito más moderno a cosas que han sucedido antes y que son claramente distintas.

Lo que más llama la atención en esta panorámica textual es que no existe ninguna relación directa entre la “resurrección” de los *dying gods* y la resurrección de Jesús: y eso es válido tanto para los textos antiguos (sumerios, ugaríticos y griegos hasta el siglo I a.C.), que por una cuestión cronológica, no podían haber sido influidos por las ideas cristianas al respecto, como para aquéllos que fueron escritos por autores cercanos al cristianismo, en algunos casos suficientemente tardíos como para poder conocer la simbología que la resurrección había adquirido en los años.

Paradigmáticamente, de hecho, ni los dos autores cristianos que hablan de Adonis, ni Damascio, que es la voz más reciente de la que disponemos, que escriben cuando ya la idea de resurrección había sido relacionada principalmente con Jesús, parangonan sus vicisitudes con las de los dioses paganos usando propiamente la palabra *resurrectio* para describir su regreso.

Es más, contrariamente a lo que se piensa, algunos autores cristianos que escriben en esa época, como Orígenes y Jerónimo, no ponen en relación la muerte y resurrección de los dioses paganos con la muerte y resurrección de Jesús, sino que siempre reconocen en aquéllas una relación básica con la vegetación, y no consideran que los paganos estén imitando costumbres de otras religiones: nos esperaríamos que la

descripción de rituales y mitos paganos tan parecidos a los cristianos les hubiera ofrecido una buena posibilidad para atacarlos y esconder así las semejanzas entre Jesús y los *dying gods*²⁹⁹.

Un ejemplo pueden ser los pasajes de Orígenes y Jerónimo que hemos estado viendo arriba a propósito de los ritos de Adonis. El del primero sigue así:

Οἱ δὲ περὶ τὴν ἀναγωγὴν τῶν Ἑλληνικῶν μύθων δεινοὶ καὶ μυθικῆς νομιζομένης θεολογίας, φασὶ τὸν Ἀδωνιν σύμβολον εἶναι τῶν τῆς γῆς καρπῶν, θρηνουμένων μὲν ὅτε σπείρονται, ἀνισταμένων δὲ, καὶ διὰ τοῦτο χαίρειν ποιοῦντων τοὺς γεωργοὺς ὅτε φύονται.

Los que son expertos en el sentido analógico de los mitos griegos y de lo que es llamada teología mística, dicen que Adonis es el símbolo de los frutos de la tierra, que son lamentados cuando son sembrados, pero que crecen, y por eso, cuando brotan, causan alegría entre los campesinos³⁰⁰.

Y el de Jerónimo continúa de una forma parecida:

Consequenterque postquam principes et seniores domus Israel quid fecerint in templo ac tenebris cubiculisque monstratum est: etiam mulierum vitia describuntur, quae plangunt amatorum societate privatae, et exsultant, si eos potuerint obtinere. Et quia eadem gentilitas huiusmodi fabulas poetarum, quae habent turpitudinem, interpretatur subtiliter, interfectionem et resurrectionem Adonidis, planctu et gaudio prosequens: quorum alterum in seminibus, quae moriuntur in terra, alterum in segetibus, quibus mortua semina renascuntur, ostendi putat.

Después, se muestra lo que los jefes y los mayores de la casa de Israel habían hecho en el templo, en las tinieblas, en las habitaciones: se describen también los vicios de las mujeres que, al haber perdido la compañía de sus amantes, se golpean, y exultan, si pueden volver a obtenerlos. Puesto que el propio paganismo interpreta sutilmente este género de relatos de los poetas, los que contienen aspectos inmorales, asimismo interpretan sutilmente la muerte y resurrección de Adonis, acompañándola con llanto y alegría: creen que la muerte, se manifiesta en las semillas, que mueren en la tierra, y la resurrección en las mieses, en las que las semillas muertas vuelven a nacer³⁰¹.

²⁹⁹ Cf. Herrero de Jáuregui 2010, pp. 164-166, 219-250 y 329-344.

³⁰⁰ Orígenes, *in Ezech.* 8, 12.

³⁰¹ Hieron., *in Ezech.* 3, 8, 14. Sin estar implicado con la religión, el historiador romano Amiano Marcelino (IV d.C.) en un pasaje de su crónica, las *Res Gestae* (22, 9, 15), dice algo semejante a Orígenes y Jerónimo a propósito de Adonis y sus rituales: *Evenerat autem eisdem diebus, annuo cursu completo, Adonea ritu veteri celebrari, amato Veneris (ut fabulae fingunt), apri dente ferali deleto, quod in adulto flore sectarum est indicium frugum*. “Por casualidad, en esos días se celebraban, según el rito antiguo, las fiestas anuales para Adonis, el muchacho amado por Venus (dicen las leyendas) y muerto a causa del diente de un feroz jabalí, y que es símbolo de las mieses cortadas en la flor de la madurez”. Después, Amiano dice que podía ser un mal agüero para el emperador Juliano entrar en la ciudad de Antioquía en

Además, en el mundo antiguo del que nos estamos ocupando, si por un lado es posible hallar unas diferencias entre varias situaciones, como la inmortalidad, el renacimiento y la vida en el Más Allá después de la muerte, por otro están ausentes teorizaciones acerca de la resurrección de los hombres, y asimismo no resultan familiares especulaciones sobre la muerte/resurrección de los dioses.

Leo muchas veces que no es posible aplicar a los dioses categorías humanas, como la muerte, que por lo menos a un cierto punto de las creencias religiosas antiguas se convierte en el factor que determina la naturaleza humana, y por lo tanto que no es posible hablar de muerte de un dios y menos de su resurrección, porque estos acontecimientos pertenecen a la esfera humana.

En efecto, ya he respondido a esta objeción en el capítulo precedente, cuando he hablado del antropomorfismo de los dioses antiguos: aceptamos que los dioses cumplen todos los estadios de la vida humana pero, en el caso de la muerte, no se puede decir que la padecen. Además, no entiendo la necesidad de diferenciar entre la muerte humana y divina, ya que en los mismos textos no hay una diferencia específica entre el lenguaje humano y el lenguaje divino: a los dioses que mueren se aplica el verbo “morir”, como a los seres humanos, y a los dioses muertos se les tributan honores fúnebres y se les construye una tumba, que es lo que se hace con los comunes mortales.

En realidad, no creo que el problema esté en el hecho de que no se puede predicar de los dioses lo que se predica de los hombres, sino más bien en el hecho de que en las religiones antiguas en general no hay noción de la resurrección de los hombres: en las tradiciones paganas, son precisamente los hombres a los que no les es dado resucitar.

En la mitología clásica, por ejemplo, no hay historias de resurrección de mortales que una vez muertos regresan a la vida, dado que esta idea no era ni siquiera concebible para la mentalidad griega.

Una excepción fue la historia de Asclepio, el hijo de Apolo que se convierte en un médico de habilidad extraordinaria, y que incurre en el castigo divino de Zeus. Asclepio, cuenta el mito, había restituido la vida a un mortal, suscitando la reacción de Hades, que le pidió al rey de los dioses que acabara con la actividad impía del nieto, al que entonces Zeus fulmina³⁰².

medio de tantas lamentaciones fúnebres, indicando así las características más famosas de las fiestas en honor de Adonis, las manifestaciones de luto.

³⁰² Pi., *P.* 3, 1-58 y el escolio a este verso; Apollod. 3, 10, 3ss.

Es con el cristianismo cuando la resurrección del cuerpo empieza a interesar a los hombres en la medida en que la resurrección de Jesús puede ser el paradigma para su destino después de la muerte, porque, de igual modo que Jesús había muerto y había vuelto a existir, también los hombres iban a volver a la vida aunque habían conocido la muerte: de esta manera, el destino de Jesús y el de la humanidad revelaban su conexión.

Este importantísimo solapamiento de la concepción del destino de los fieles con el de su dios, según pautas del todo inusitadas en las creencias religiosas hasta ese momento, lleva directamente a tocar el que es el fundamento mismo de la teología cristiana, la doctrina de la salvación: Jesús salva al mundo con el sacrificio de su vida, alimentando la esperanza de que hasta después de una vida hecha de sufrimientos y duras pruebas, a los seres humanos les espera un futuro *post-mortem* de vida y felicidad, como había acontecido al mismo dios que sufre en vida pero triunfa sobre la muerte.

Una de las razones por las que la religión cristiana tuvo tanto éxito está en las ideas inherentes a la dimensión ultraterrena de la vida humana, que al parecer, las otras religiones no habían ofrecido. Y en efecto, considerada las visiones que los antiguos tenían del destino de los hombres en el Más Allá, es a primera vista legítima la consideración de que el mundo pagano no pudo concebir la noción de la resurrección humana, o formular la cercanía de los acontecimientos divinos con los humanos de forma independiente y originaria, mientras que la opción más verosímil es que estos principios se formaron en una época posterior y probablemente bajo los influjos de otras religiones con las que las nuestras entraron en contacto.

Entre otras cosas, el concepto cristiano de resurrección implica toda una serie de reflexiones acerca de la configuración de los hombres que no es posible hallar en el pensamiento antiguo: es largo el debate sobre las teorías exactas que involucran la resurrección para los hombres, si ésta ha de considerarse como relativa a los cuerpos solamente o si interesa al conjunto, entendido como imprescindible, entre alma y cuerpo, hasta la noción de que el ser humano es una unidad de cuerpo y alma que la muerte desintegra, pero que la resurrección recrea.

En general, en el mundo pagano la visión de lo que le pasa a los seres humanos después de la muerte es bastante borrosa y, si bien existe una neta distinción entre lo que le pasa al alma, que abandona al cuerpo en el momento de la muerte, y lo que le

pasa al cuerpo, los humanos son reducidos a sombras que viven una vida triste y vacía en aquel lugar oscuro, fangoso e infeliz que es el Más Allá³⁰³.

Es por eso por lo que los historiadores de la religión concuerdan en afirmar que ninguna de las religiones paganas antiguas, con la única posible excepción de la egipcia, haya desarrollado el concepto de resurrección. Si bien reconocen el origen cananeo de la idea de la resurrección, justamente localizada en las historias de los dioses de la naturaleza que mueren y resurgen, algunos de los cuales son a la vez considerados dioses “que sufren”, que pasan a través de diferentes tribulaciones antes de ganar nuevamente la vida, la resurrección, entendida como reconstitución de las personas en sus cuerpos y almas está presente sólo en el Judaísmo, Islam, Zoroastrismo y Cristianismo, y encuentra sólo paralelos incompletos en algunas religiones paganas como el Taoísmo, la india o la egipcia.

Sin embargo, en este punto se podría objetar que en las religiones egipcia y griega dos de los principales dioses, Osiris y Dioniso, se ven considerados como símbolos de la vida humana precisamente por los eventos dramáticos por los que pasan y que representan la parte más importante de sus mitologías y rituales, y, por lo que respecta el mundo griego, las religiones místicas y el orfismo sí ofrecen una dimensión escatológica a los fieles, de una forma del todo nueva frente a la religión homérica tradicional³⁰⁴.

Antes de volver a la cuestión inicial y para nosotros más importante, definir qué es la resurrección para los dioses paganos, hace falta dilucidar un ulterior punto equívoco entre la resurrección de Jesús y la de los *dying gods*.

Según las fuentes cristianas, Jesús muere hombre y vuelve a la vida como dios: es decir que, en su caso, estamos frente a un cambio de naturaleza que en realidad no interesa a nuestros dioses, porque ellos, al morir y al renacer, no parecen alterar su condición divina o mortal. De hecho, sea que hablemos de muerte efectiva, sea que consideremos la alternancia entre la tierra y el Inframundo, tanto si los protagonistas son

³⁰³ En el cap. 4.3 describo brevemente el imaginario del Más Allá en Grecia, Mesopotamia y Ugarit.

³⁰⁴ Este aspecto de la salvación empareja de forma exclusiva a Dioniso y Osiris, ya que no parece haber traza de ella en Mesopotamia o Ugarit. A este propósito hay que subrayar un hecho muy interesante: en Egipto el difunto tomaba el nombre de Osiris, dios muerto pero vivo en el Más Allá (cf. 3.1.1), y en Grecia el iniciado era denominado βᾰχκος, como Dioniso, en la esperanza de que los hombres también pudieran compartir el destino de vida después de la muerte que había tocado a los dos dioses. Sin embargo, en una coincidencia tan llamativa, existe la pequeña diferencia de que los griegos se identificaban con su dios en vida y no solo después de la muerte, como sucedía en Egipto.

mortales como si son dioses, nunca se verifica que su muerte y regreso suponga que pasan a una dimensión diferente. Y lo podemos ver con los propios ejemplos. El Adonis de la tradición griega, que es mortal, muere o es llevado al Más Allá por Afrodita, pero nunca se habla de él como dios en los textos que se refieren a su regreso. Con Attis es lo mismo. Y aunque tomáramos en consideración a los dos como dioses, es decir, así como aparecen en las creencias locales de sus países de procedencia, los levantinos para el primero y Frigia para el segundo, se verifica la misma situación: mueren como dioses/genios de la vegetación y su retorno es saludado como el retorno de un dios/genio de la vegetación. Asimismo con Dumuzi, dios o héroe, y Perséfone, diosa a todos los efectos, y, si pasamos a analizar la figura de los cuatro dioses mayores que encuentran la muerte, el Dioniso de los mitos órficos, Inanna, Ba'al, y Osiris, la situación se repite: mueren dioses y regresan dioses (lo mismo valdrá para el Dioniso de las otras tradiciones: el que baja y sube o el que desaparece. En ninguno de estos casos cambia de naturaleza)³⁰⁵. También Telipinu, que ni muere ni está sometido a la alternancia de muerte y renacimiento, sino que desaparece, cuando reaparece, reaparece tal como cuando se había ido, dios de la tempestad.

En este punto, en que he llamado la atención sobre este paralelo entre la resurrección de Jesús y la de los *dying gods*, la historia de Eshmun adquiere su importancia porque ofrece una versión distinta de la vuelta a la vida, y puede funcionar como puente para conectar la resurrección a otro fenómeno dentro de la religión griega.

Antes, al hablar de la terminología que se halla en los textos antiguos acerca de la muerte y resurrección, he dicho que el mito de Eshmun es un poco marginal con respecto a los otros, con los que no tiene mucho en común, porque ahí se narra que al príncipe Eshmun la diosa Astronoe le devuelve la vida con un soplo vital, en una secuencia que, como mucho, tiene ciertos paralelos con Melqart, otro dios fenicio, al que el olor de las carnes quemadas de un ave restituye la vida. Pero, la nota verdaderamente significativa, y que se aparta también de la leyenda de Melqart, es que, con esa acción, Eshmun se convierte de humano en dios.

Este accidente no aparece en la mitología de ninguno de los *dying gods*. No obstante, su vicisitud dentro de la tradición griega no carece de episodios parecidos, y conocemos casos similares en los que para un mortal la muerte significa el pasaje a un

³⁰⁵ A propósito de Dioniso, Faraone argumenta que en los mitos que incluyen su paso por el agua, Dioniso parece cambiar de naturaleza, adquiriendo una dimensión plenamente divina. Cf. Faraone en prensa.

estatus más elevado, divino: Heracles³⁰⁶, Asclepio, Ino y Melicertes³⁰⁷ son solo algunos de los casos de un suceso que en griego recibe la denominación de apoteosis, derivado del verbo ἀποθεόω, ‘deificar’³⁰⁸.

La apoteosis no es exactamente lo mismo que la resurrección, y, aunque ambas comparten algunos aspectos –la vuelta a la vida–, mantienen una sustancial independencia en las dinámicas que las caracterizan³⁰⁹. Por tanto, si aplicásemos criterios clásicos, lo que le pasa a Jesús, así como lo que le pasa a Eshmun, sería propiamente una apoteosis.

3.4.8 Conclusiones

A lo largo de este capítulo, el estudio de algunas fuentes me ha permitido tratar tanto problemas textuales como argumentos de carácter más teórico, ambos indispensables en el intento de definir cuál era el sentido de la resurrección en época pagana, sobre todo para relacionarla con las significaciones que pudo adquirir en épocas sucesivas.

Una vez aclarados estos supuestos, no queda sino intentar dar una definición de qué se puede entender por resurrección de los *dying gods*.

En el capítulo anterior, hablando rápidamente de la resurrección, he dicho que, a mi parecer, las acciones de desaparecer, dormir, descender o morir de los que son

³⁰⁶ *Od.* 11, 601-604; S., *Tr.* 1191ss.; *Apollod.*, 2, 7, 7: el mito dice que Deyanira, celosa de las atenciones que su marido Heracles dedicaba a Yole, le envió una túnica empapada de la sangre del centauro Neso (un episodio anterior contaba que Neso quiso violar a Deyanira y fue por eso muerto por Heracles. En venganza, el centauro le dijo a Deyanira que su sangre tenía el poder de preservar el amor del héroe, mintiendo sobre su real naturaleza, venenosa). Al ponerse la ropa, Heracles empezó a sufrir tremendos dolores y decidió poner fin a su agonía inmolándose en una pira, desde la que su padre Zeus se lo llevó al Olimpo.

³⁰⁷ *Od.* 5, 333ss.; E., *Med.* 1284ss; *Ov.*, *Met.* 4, 481-542 y *Fast.* 6, 551ss.; *Apollod.*, 1, 9, 2 y 3, 4, 3; *Paus.* 2, 1, 3; *Serv.*, in *Aen.* 5, 24; *Sch. Lyc. Alex.* 22 y 229. La historia de la apoteosis de Ino y Melicertes está relacionada con los mitos de la infancia de Dioniso. Ino, hermana de Sémele y tía del dios, lo crió hasta que Hera destruyó todos los miembros de la familia que habían acogido al pequeño Dioniso. Infundió la locura en Atamante, el marido de Ino, que tomándolo por un animal, mató a su hijo Learco; Ino, entonces, para salvar al otro, Melicertes, se tiró con él al mar. Sin embargo, madre e hijo no murieron, sino que se convirtieron en divinidades marinas, y tomaron los nombres de Leucótea y Palemón.

³⁰⁸ Como hemos visto en el texto a propósito de Asclepio y en la nota 306 para Heracles, en algunas de las historias de apoteosis de la mitología griega, el fuego tiene una parte determinante. A propósito del mito del dios hijo de Apolo, su nacimiento es muy parecido a una de las maneras en las que nace Dioniso: Zeus salva a Dioniso del vientre de Sémele que arde en las llamas de su rayo, y Apolo salva a Asclepio del vientre de la madre Corónide mientras ésta yace moribunda en una pira. En el *Himno homérico a Deméter*, que hemos visto en el cap. 3.1, la diosa trata de convertir en dios a Demofonte dándole ambrosía y poniéndolo al fuego por las noches para quemar su parte mortal.

³⁰⁹ Acerca de la apoteosis, véase Turcan–Tommasi 2005, pp. 437-441.

protagonistas nuestros dioses, dependiendo del mito considerado (con el caso de Dioniso que al parecer las cumple todas), son equivalentes por el mensaje que vehiculan, es decir, la inactividad del dios en el momento en que una de estas situaciones se cumple. El corolario a esta interpretación es que la vuelta atrás del dios, se trate de una anátesis, de una reaparición, de un despertar, o de un retorno de la propia muerte, significa que, entonces, el dios retoma su plena actividad en la tierra, actividad que se había quedado suspendida por su momentáneo alejamiento: la resurrección no es otra cosa sino la restauración de una situación anterior³¹⁰.

Este tipo de interpretación está perfectamente en acuerdo con el significado literal del verbo latino *resurgere* del que deriva la palabra usada hoy en día para indicar la resurrección. En latín clásico, de hecho, el verbo no tiene ninguna connotación relativa al regreso de la muerte, que irónicamente es el primero de los sentidos que tiene para nosotros, sino que no significa nada más que volver a hacer algo que ha sido interrumpido por un tiempo.

Tal vez, una mirada a los ámbitos literales y originarios de las palabras a través de la confrontación con los acentos que con el tiempo han desarrollado, nos puede ayudar a entender mejor lo que pudo significar la “resurrección” de los *dying gods*.

En español, hay dos palabras que son sinónimas y que se refieren a la vuelta a la vida de los muertos: resurrección, que es la más usada, y resucitación, menos frecuente, que proceden del latín. El latín *resurrectio* es un término que se ha formado sobre el verbo *resurgo*, cuyo significado literal es ‘alzarse’, ‘ponerse de pie’, ‘subir’, ‘aumentar’, ‘volver a la actividad’, y, en relación con los sentimientos o una condición anímica, ‘revivir’. El verbo *resucitar*, por su parte, que a su vez deriva del latín *resuscito*, significa propiamente ‘despertar’, ‘provocar’, y ‘revivir’ o ‘renovar’ si se trata de cosas como los procedimientos legales.

Como se puede ver, el significado literal de estos verbos no tiene que ver directamente con la idea de la resurrección humana, a la que se llega a través de un proceso metafórico, porque el despertarse, el ganar la posición erecta desde la acostada, y el recuperar las energías después de una enfermedad, se amplía hasta tocar el área omnicompreensiva del regreso a la vida.

³¹⁰ El caso más emblemático puede ser considerado Osiris que, una vez muerto, renace a una vida completamente activa en el Más Allá.

El particular relevante es que este mismo espectro semántico se encuentra en los textos antiguos a los que estoy haciendo referencia. A propósito de los verbos utilizados para referirse a la vuelta a la vida de los dioses, como hemos visto, no se emplea un verbo único o un solo sustantivo, sino que se toman en préstamo verbos ya existentes y con un significado más general. Si en ninguna de nuestras fuentes, ni siquiera las que cronológicamente hubieran podido usarlos, aparecen formas nuevas como el verbo *resurgo* y *resurrectio*, nos encontramos sin embargo con formas verbales conectadas con la imagen del levantarse y del despertarse. Las ideas más usadas a la hora de enfrentarse a este raro fenómeno de la muerte y regreso de una divinidad, son las de la recuperación de una enfermedad, del despertarse o del tomar la posición erecta desde una supina, y los autores que escriben griego las definen con ἐγείρω y ἀνίστημι, mientras que el antiguo sumerio propone el verbo *gub*³¹¹, de análogo significado; en ambos los casos, el griego y el sumerio se presentan como perfectos equivalentes del latín *resurgo*.

Entonces, ¿podemos todavía decir que los *dying gods* no resurgen? Si intentamos aplicarles la idea de resurrección cristiana, probablemente no, no es posible decir que resurgen, pero, si consideramos que la resurrección no es sólo una idea cristiana, sino que pudo haber tenido otras connotaciones antes de que el pensamiento cristiano impusiera su perspectiva, connotaciones que entre otras cosas les corresponden perfectamente a los *dying gods* y que además están avaladas por los textos, probablemente no es del todo equivocado decir que resurgen³¹².

³¹¹ A este propósito, hay que notar que también en el Antiguo Testamento, en el que no existe una doctrina de la resurrección, la idea difundida es que Yahweh “sana” desde los efectos de la muerte, porque es más fuerte que ella, y la imagen a menudo usada es que los muertos están como dormidos y por lo tanto se despertarán a una nueva vida. Ringgren 2005, p. 7764.

³¹² Lo que acabo de explicar vale para todos los *dying gods* de los que he hablado en este capítulo, pero vuelvo por una última vez a Osiris, porque es su caso en el que los estudiosos hacen hincapié para sostener que no existe la resurrección de los dioses. Su motivación es que el dios egipcio no resurge, dado que se queda en el Más Allá y lleva una vida activa desde ahí abajo. Sin embargo, como he intentado argumentar, la resurrección equivale a retomar una actividad interrumpida, y no implica dimensiones espaciales, es decir, que nada dice del lugar donde el que resucita tiene que estar después de haber resucitado: Osiris, como los otros *dying gods*, muere y vuelve a la vida, y por lo tanto, resucita, en el sentido que antes estaba muerto y después vuelve a estar vivo, nada más. Creo que, por el papel que tiene dentro de las creencias egipcias, en las cuales es principalmente un dios de la muerte, y por las conexiones de su mito con el de Horus, que toma su sitio en el mundo de los vivos, Osiris no puede de alguna forma retornar a la tierra, porque el sitio al que pertenece es el Más Allá.

4

LA COMPARACIÓN: DIONISO Y LOS *DYING GODS*

4.1

DIONISO

4.1 Introducción

La última parte de mi trabajo está dedicada al dios griego Dioniso y a su comparación con los *dying gods* de los que he estado hablando en la tercera parte de esta tesis, “Cuestiones teóricas”, y especialmente con los del área próximo-oriental, Inanna (Ishtar) y Ba‘al.

Para expresar con pocas palabras la finalidad de esta segunda parte y, en definitiva, de la tesis entera, voy a volver a cuanto he dicho en el primer capítulo, en el que discutía las teorías generales que Frazer elaboró sobre los *dying gods* y sus consideraciones particulares acerca de Dioniso.

En este apartado vimos que la definición inicial de lo que era un *dying god* implicaba a divinidades relacionadas con la naturaleza en cuya historia mitológica figurase un episodio de muerte y vuelta a la vida.

He aplicado esta definición a unos cuantos dioses que se vieron introducidos en la categoría a lo largo de los años, y el resultado de mis reflexiones ha sido ambiguo: si para algunos (por ejemplo, para los dioses que he definido como “menores”, por ejemplo Perséfone, o Dumuzi), la llamada muerte y resurrección tiene que ver más bien con una ausencia y vuelta periódica que recuerda los ritmos de la naturaleza, para otros (sobre todo, Inanna [Ishtar] y Ba‘al), la muerte significa efectivamente el fin de la existencia seguido por una vuelta a la vida. Ambos actos se verifican una vez solamente, lo cual hace que pierdan el vínculo directo con la naturaleza y encuentren su escenario mítico en otras historias, como las cosmológicas; entendida así, la resurrección viene a adquirir el significado preciso al que estamos acostumbrados a partir de la época cristiana. Hemos visto además, que la muerte de un dios puede ser expresada también de manera simbólica, como desaparición o katábasis, y que sobre todo la primera es la forma más difundida en los mitos con los que se expresa la muerte divina.

En el caso específico de Dioniso, Frazer observó que todas las características que había hallado en las divinidades orientales se presentaban también en el hijo de Zeus. Para él, entonces, Dioniso era un *dying god*, el verdadero *dying god* de las tradiciones

helénicas, a pesar de que Perséfone fuera, y es, la diosa que normalmente se toma en consideración cuando se toca el tema de los dioses griegos que mueren.

Ahora, al final de la investigación que me ha llevado a reconsiderar esa categoría ya en desuso y a someterla a ulterior escrutinio, para ver cuáles de las ideas que un tiempo vehiculó con tanto éxito pueden ser conservadas y aplicadas también a nuevos dioses nunca implicados antes, puedo pasar a valorar si, y cómo, los mismos principios se aplican a ciertos aspectos similares que se desprenden de una parte de los mitos dionisiacos.

Como he anticipado en la introducción general, hay tres puntos en particular que voy a someter al análisis comparativo, o sea, la muerte, la katábasis y el sueño de los dioses, aunque daré más espacio a los dos primeros, dado que, por lo que respecta al tercero, la documentación de la que disponemos para el mundo oriental es exigua y de interpretación dudosa, si bien muy atractiva, por lo menos en sus supuestos teóricos.

Según el proceso que he seguido para todos los demás dioses en cuestión, antes de dar comienzo a la observación comparativa de los datos, lo primero es dar un cuadro recopilatorio de la figura de Dioniso y de sus mitos (§ 4.2), con particular atención a sus relaciones con la muerte y el Más Allá (§ 4.3).

4.2 *Dioniso*

La mitología dionisiaca es muy compleja. En sus mitos confluyen los elementos más diversos, que hacen que en su ciclo divino se mezclen complejas leyendas que a menudo tienen tonos fantásticos: los suyos son mitos que hablan alternativamente de un niño celeste indefenso que desafió la muerte, de un joven retoño divino miedoso que sufrió implacables persecuciones, de una divinidad en potencia que tuvo que ganarse sus derechos divinos a fuerza de hazañas espectaculares en tierras lejanas, de un dios implacable que se vengaba sin piedad de los abusos sufridos además de que fue también capaz de manifestaciones de amor incondicional hacia sus seres queridos, y de cómo cada uno de ellos generó una serie de ritos, a veces siniestros al igual que la leyenda de referencia, que se grabaron en la tradición religiosa griega.

En cada una de estas tradiciones tan diversificadas y fascinantes valdría la pena detenerse. Además, en el caso de Dioniso, hay que tener en cuenta también las muchísimas variantes regionales literarias y culturales. No es ciertamente éste el lugar para profundizar en todos los particulares, míticos y rituales, de toda la saga dionisiaca,

ni para desarrollar los innumerables matices que se desprenden de cada leyenda, porque mi interés está ahora en llamar la atención sobre los mitos dionisiacos que hablan de la muerte y vuelta a la vida del dios.

Por ende, de la misma manera que he hecho con los otros dioses de los que me estoy ocupando, voy a dar un cuadro general de las características de Dioniso, y remito a la bibliografía para mayores aclaraciones, mientras que retomaré en las páginas siguientes algunos de los rasgos a los que aquí me refiero sólo de manera general³¹³.

Dioniso es un dios de múltiples atributos, a veces discordes entre ellos, que a través de sus mitos y, sobre todo, de sus rituales, llevó a la religiosidad griega valores desconocidos y difundió entre sus fieles mensajes del todo nuevos, que fueron percibidos como revolucionarios. Tan es así que, para intentar dar explicación de aquellos caracteres que eran tan significativos en la personalidad del dios y que, no obstante, no encajaban completamente en las nociones religiosas estrictamente griegas, por mucho tiempo se especuló acerca del origen extranjero del dios.

Las trazas más antiguas de su culto en territorio griego se encuentran en las tablillas micénicas y, aunque estos hallazgos se vieron como una prueba importante a favor de la procedencia griega del dios, en realidad lo que hacen es simplemente atestiguar la presencia en Grecia del dios ya desde finales del II milenio a.C., sin decir nada definitivo con respecto a su patria de origen³¹⁴.

Sin embargo, según el mismo proceso por el que muchas de las divinidades mayores del Olimpo griego, por ejemplo Afrodita, absorbieron influjos extranjeros, que llegaron a ser parte integrante de sus personalidades divinas, también Dioniso presenta una naturaleza compuesta. De ésta, hay que reconducir algunas circunstancias al substrato mediterráneo que, junto con el indoeuropeo, determinó la formación de la cultura helénica, y que por lo tanto hace que ciertos aspectos de sus historias o de sus rituales se parezcan a los de divinidades ajenas a la tradición griega, como por ejemplo, Cíbele, Sabazio, u Osiris.

Uno de los rasgos que más ayuda a captar el carácter del más joven de los dioses griegos es la contradicción o, más bien, la concordancia de los opuestos, que parece

³¹³ Otto 1997 (1933); Jeanmaire 1951; Kerényi 1998 (1976); Henrichs 1984, pp. 205-240, 1994 y 1996, pp. 479-482; Daraki 2005 (1985); Veneri 1986, pp. 414-420; Versnel 1990; Carpenter-Faraone 1993; Casadio 1994 y 1999; Seaford 2006; Burkert, 2007, pp. 218-226; Bernabé-Jiménez San Cristóbal-Santamaría Álvarez en prensa.

³¹⁴ He hablado de Dioniso en las tablillas micénicas en el cap. 3.2.

permea la esencia misma de la divinidad dionisiaca, y que desde siempre le dio fama de ser un dios peculiar, fuera de lo común, y que por eso fue tal vez el dios que más atrajo la atención de los estudiosos.

A la vez humano y animal³¹⁵, hombre y mujer, joven y viejo³¹⁶, causa de felicidad para el género humano y fuente de perdición³¹⁷, benefactor y violento en sus manifestaciones rituales³¹⁸, el dios demuestra el poder de subvertir las convenciones divinas hasta en lo que era el supuesto mismo de la divinidad en Grecia, la inmortalidad. Dioniso, de hecho, se caracteriza por una cercanía fuera del común con el Más Allá, y, sobre todo, las historias de su muerte hacen que su mitología sea muy distinta de la de los otros olímpicos.

El que nos es conocido principalmente como dios del vino, dominaba muchos ámbitos, algunos de los cuales, como el éxtasis, se asociaban directamente con la bebida, mientras que otros tenían poco que ver con ella: Dioniso fue la divinidad protectora de una de las aportaciones más relevantes de la sociedad griega al mundo entero, el teatro, y haciéndose portavoz una vez más de los nuevos anhelos de la religiosidad helénica, fue la divinidad que, más que otras, interpretó la esperanza de vida más allá de la muerte que los seres humanos buscaban³¹⁹.

En realidad, Dioniso fue asociado desde un principio no solo con el vino y la vida, sino con la vegetación en general, con todo lo que genera la vida y expresa su exuberancia, como el agua. Tanto los epítetos que recibe, y que recuerdan el mundo vegetal y animal, como la iconografía, expresan el amplio espectro de esta relación con

³¹⁵ Toro, cabrito y león son los animales cuyos aspectos Dioniso tomaba en préstamo con más frecuencia.

³¹⁶ Hasta el siglo V a.C. Dioniso fue representado como un hombre maduro, con barba, vestido con un quitón largo con pieles de animales encima y coronado de hiedra. Más adelante, aparecerá casi siempre como un joven, desnudo o poco vestido.

³¹⁷ Uno de los títulos de Dioniso es Λυαῖος, ‘el que libera’, de la angustia, del dolor. Sin embargo, esta capacidad de ofrecer un medio de soportar los sufrimientos no carece de consecuencias. Por ejemplo, los mitos áticos que relatan de la invención del vino, el regalo de Dioniso más precioso porque alivia los afanes humanos, son a la vez oscuros: Icario, el hombre que por primero hace vino siguiendo las instrucciones de Dioniso, es matado por los otros campesinos que, al probar la nueva bebida, creen que quería envenenarlos. Su hija Erigone, al hallar su cadáver, se ahorca (en un gesto que es después aludido en las Antesterias). Vuelvo brevemente al tema de la ambivalencia de Dioniso y su mundo en el último apartado de este capítulo.

³¹⁸ En la literatura e iconografía, el dios es representado a menudo con las fieles practicando sus rituales, durante los cuales podía tener lugar el *σπαργμός*, eso es, el despedazamiento de animales (pero hasta de niños y hombres), que después eran devorados.

³¹⁹ Es sobre todo el ambiente de los misterios órficos y eleusinos el que desarrolla la dimensión escatológica. Cf. Tortorelli 2006; Graf–Johnston 2007 y Bernabé–Jiménez San Cristóbal 2008.

la naturaleza, que conservará a lo largo de su historia desde las épocas más antiguas, cuando era simplemente representado por un tronco o un pilar³²⁰.

Ese imaginario privilegiado, que lo une al vino y a la naturaleza, se expresa bien en los compañeros que forman el alegre cortejo que no lo deja nunca, y del que forman parte, entre otros, los Sátiros, las Ninfas y los Silenos, todas divinidades de origen natural representados a menudo entregados al delirio de la bebida y a los excesos sexuales (ambas cosas que, es menester subrayar, no se atribuyen habitualmente a Dioniso de forma directa), en famosas imágenes como por ejemplo las de los Sátiros en acto de acechar a las Ninfas³²¹.

Pero, antes que nada, Dioniso es un dios que tiene aspectos muy particulares. Esta particularidad empieza ya con el nacimiento: parido por el mismo Zeus desde su muslo³²², los mitos guardan diferentes historias acerca de sus nacimientos, que, en su mayoría, involucran al primero de los dioses griegos y a la princesa tebana Semele; para los órficos, en cambio, figura como madre del dios también la señora del Más Allá Perséfone, cuyo papel se solapa con el de Semele³²³.

Solo mencionado por Homero, ya que, como dios de la vegetación, era de alguna forma ajeno al mundo de los guerreros de los que el poeta escribe³²⁴, Dioniso protagoniza sin embargo muchos ciclos poéticos ya desde la época de la poesía arcaica.

Múltiples leyendas existían también sobre su infancia, y, por fuentes posteriores a los poetas épicos, podemos reconstruir la historia mítica de Dioniso hijo de Zeus y Semele, que es la más conocida: Hera, celosa de Semele, la engaña y, presentándose a ella como su nodriza, la convence para que pida a Zeus que se le manifieste en su

³²⁰ Hablo de la relación del agua, que figura mucho en los mitos y ritos de Dioniso, con el dios, de los animales que lo acompañan, y de los atributos vegetales que se les dan en el último apartado de este capítulo, aunque para poner de relieve las connotaciones funerarias que cada uno de estos elementos tiene dentro del culto dionisiaco. Ahí, recojo también algunos epítetos del dios.

³²¹ Dioniso es asociado también a algunas de las más importantes divinidades griegas, por ejemplo Ártemis, probablemente por el componente de la caza (Ártemis es la diosa de la caza, y Dioniso, cuando recibe el epíteto Zagreo –he hablado de esto en el cap. 3.3–, asume también su identidad de cazador), o Deméter y Perséfone, en el marco de los misterios de Eléusis.

³²² También Atenea se caracteriza por nacer de una parte del cuerpo de su padre Zeus, en este caso, la cabeza.

³²³ Perséfone (D. S. 5, 75), Deméter (D. S. 3, 62) y Kore (Arr., *An.* 2, 16, 3) son indicadas como madres de Dioniso, pero en las versiones más antiguas (*Il.* 14, 325 y Hes., *Th.* 940-942. También *Hymn. Hom. Bacch.* 1, 56-57) Dioniso es hijo de Zeus y Semele. Trataré los mitos del nacimiento de Dioniso en la tradición órfica en el capítulo siguiente.

³²⁴ Para Homero (*Il.* 6, 133) Dioniso es el dios ‘loco’, *μαινόμενος*.

aspecto divino y con todos los atributos de su poder. El rayo del dios la fulmina³²⁵ y Zeus salva al niño del que está embarazada cosiéndoselo en el muslo, y llevando así a término la gestación³²⁶. Una vez nacido, el pequeño Dioniso ha de esconderse de las iras de Hera, que continúa persiguiéndole. En este punto hay variantes en los particulares del episodio: Zeus³²⁷ o Hermes³²⁸ lo encomiendan a las Ninfas en Nisa³²⁹, mientras que, en otras versiones, las nodrizas del dios son sus tías Ino, Ágave y Autónoe, hermanas de Sémele. En Apolodoro³³⁰, Hermes confía Dioniso a Ino y Atamante, su marido, para que lo críen como una niña y esconderlo así a los ojos de Hera; sin embargo, la diosa lo descubre e infunde la locura en los dos. Pausanias³³¹, por su parte, conserva una versión laconia, de la ciudad de Brasai, en la que Sémele y Dioniso son cerrados en una caja y tirados al mar. La madre morirá, pero el hijo será salvado y criado por Ino. De lo que pasa a Dioniso en la tradición órfica después de su nacimiento de Zeus y Perséfone hablaré en el cap. 4.2.

Por lo que respecta a su vida amorosa, ya en Homero y Hesíodo la princesa cretense Ariadna es indicada como su mujer³³².

Uno de los temas más tratados fue el de las luchas que el dios tuvo que sostener para poder imponer su culto en las varias ciudades griegas, en las que la nota constante es la locura que se abate en sus adversarios como castigo por no haber entendido la

³²⁵ A., *Frr.* 221-224 Radt; E., *Ba.* 1-3 y 88-93.

³²⁶ E., *Ba.* 94- 102.

³²⁷ *Hymn. Hom. Bacch.* 26, 3.

³²⁸ Apollod. 3, 4, 3.

³²⁹ *Il.* 6, 132-133. En un intento de racionalizar esta extraña historia de un dios nacido del muslo (μυρὸς en griego) de otro dios, Diodoro (en varios puntos, por ejemplo 2, 38 y 5, 52) y Opiano (*Cyn.* 4, 237-241. Más adelante, vv. 265-276, se dice que Dioniso fue llevado a la isla de Eubea) dicen que Meros es el nombre del monte al que fue llevado Dioniso.

³³⁰ Apollod. 3, 4, 3.

³³¹ Paus. 3, 24, 3-4.

³³² El mito de Dioniso y Ariadna se enlaza con el de Ariadna y Teseo. Según la versión más conocida (Pherecyd., *FGrH* 3 F 148) Ariadna es la hija de Minos que se enamora de Teseo y le ayuda a salir del labirinto, con el celeberrimo stratagemma del hilo, y a matar al Minotauro. Después de haberse casado con él, y en el camino de vuelta a Atenas, Teseo la abandona en la isla de Naxos, donde Dioniso la encuentra y la hace su mujer. La otra versión, más antigua (Hes., *Th.* 947-949; *Od.* 11, 321-325), dice que las bodas con Dioniso son anteriores al encuentro con Teseo, que Ariadna le es infiel al dios con el héroe ateniense, y que por vengarse de la traición Dioniso encarga a Ártemis que mate a la mujer. Tenemos noticia también de los hijos de la pareja Dioniso-Ariadna, todos personajes con nombres evocativos del vino: Enopión, Estáfiro, Evantes. Acerca de Dioniso y Ariadna, véase Casadio 1994, pp. 122-222 y Bernabé en prensa d. Otra consorte ilustre de Dioniso es Afrodita, con la que el dios engendra a Príapos. La tradición es presente sobre todo en la ciudad helespontíaca de Lámpsaco, patria del culto de Príapos, con el que Dioniso es a menudo identificado (Paus. 9, 31; Ath. 30b).

grandiosidad del dios y haberse opuesto a la difusión de su culto. Particularmente famoso el motivo en las *Bacantes* de Eurípides, en las que el rey de Tebas Penteo va al encuentro a una muerte espantosa (su propia madre y tías, fieles del dios, lo despedazan), no sin haber empezado a dejarse seducir por el mismo culto que quería prohibir, y el episodio de los piratas tirrenios, que raptan a Dioniso creyéndolo un príncipe para venderlo esclavo y asisten impotentes al despliegue de todo su poder divino, al ser el barco invadido por la vid, y ellos mismos transformados en delfines³³³.

En época helenística, en cambio, los mitógrafos empezaron a tratar a Dioniso como un héroe que había dado al género humano los preciosos dones de la agricultura y del vino, por ejemplo Diodoro en el libro 4 de su *Biblioteca*, o un conquistador, como por ejemplo hizo Nono de Panópolis, que le dedica la enorme epopeya de las *Dionisiacas* para celebrar sus victorias hazañas en la lejana India, como una especie de prefiguración de Alejandro Magno.

Sin embargo, la singularidad de Dioniso no lo distingue solo en los mitos, sino también en los ritos, que alcanzaron gran fama en toda la antigüedad³³⁴, por su naturaleza tan distinta a lo que era la norma religiosa griega, antes que nada porque eran practicados por mujeres, parte integrante del séquito dionisiaco, y porque se caracterizaban por la “locura”. Las mujeres que practicaban su culto se llamaban ménades, o bacantes³³⁵, y de hecho el término griego para indicar lo que nosotros traducimos, de una manera que puede ser engañosa, con “locura” era βακχεύω: abandonados sus oficios usuales, las mujeres corrían a las montañas donde se abandonaban al dios, bailando y entrando en un estado extático.

Finalmente, Dioniso contaba entre los dioses griegos con el mayor número de celebraciones a lo largo del año y a lo largo de Grecia. Lamentablemente, nuestra información acerca de las fiestas dionisiacas está casi limitada a las fiestas áticas y, en particular, a las de Atenas, donde el dios tenía cinco: las Oscoforias, las Antesterias, las

³³³ El mito es contado en uno de los himnos homéricos (*Hymn. Hom. Bacch. 7*) y es el sujeto de uno de los trabajos más famosos de Exekias (siglo VI a.C.).

³³⁴ Es famosa la disposición legal con el que el senado romano prohibió las fiestas dionisiacas, bacanales en latín, por su carga subversiva, el *Senatus consultus de Bacchanalibus* de 186 a.C.

³³⁵ Las ménades, las ‘enloquecidas’, eran probablemente las integrantes más famosas del tíasos báquico. Según las representaciones más comunes, vestían pieles de animales, coronas de hiedras, llevaban el tirso y manejaban serpientes, y bailaban a los ritmos desenfrenados de la música dionisiaca, acto, éste, expresado con la imagen de la cabeza reclinada hacia atrás.

Grandes Dionisias (o Dionisias Urbanas)³³⁶, las Dionisias Rurales³³⁷ y las Leneas, en algunas de las cuales (Leneas y las dos Dionisias) se representaban obras de teatro. Me detendré en ellas, sobre todo en las que ponen de relieve las conexiones de Dioniso con el mundo infernal, en el apartado siguiente.

4.3 Sobre Dioniso y el Más Allá

Los antiguos reconocían en Dioniso más que en ningún otro dios la cercanía a los hombres, y no sólo porque compartía sus mismas penas, sino porque era el dios que, frente a la ineluctabilidad del mal en su destino mortal, les había dado cuanto menos la posibilidad de enfrentarse a los sufrimientos cotidianos gracias a sus dones³³⁸. Por lo tanto, Dioniso era Εὐεργέτης, ‘el benefactor’³³⁹, πλουτοδότης, ‘el dispensador de bienes’³⁴⁰, χάρμα βροτοῖσιν, ‘dicha de los mortales’³⁴¹, πολυγηθής, ‘el lleno de gracia’³⁴². Con todo, paradójicamente llevaba también unos epítetos terroríficos, ya que era μόρυχος, ‘el sombrío’³⁴³, μελαίνιγς, ‘cubierto con una piel de cabra negra’³⁴⁴, Ἀνθρωπορραΐστης, ‘el descuartizador de hombres’³⁴⁵, Ὠμηστής, ‘el que come carne cruda’³⁴⁶, ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἢ δ’ αἵματι, ‘el que encuentra placer en el hierro y la sangre vertida’³⁴⁷, para el que se hacían rituales inhumanos que podían satisfacer sólo a una divinidad tan cruel³⁴⁸. Dioniso es también νυκτέλιος, ‘el nocturno’³⁴⁹, y, como Zagreo, νυκτιπόλος, ‘el errante de noche’³⁵⁰, y hay sólo un lugar que por antonomasia no recibe nunca la luz del sol, el Más Allá. De hecho, todos los epítetos espantosos que en determinadas ocasiones se le dan al hijo de Zeus se encuentran usados solo con los seres monstruosos que vienen del mundo de la muerte: Equidna, Cerbero, la Hidra de Lerna,

³³⁶ Spineto 2005, pp. 185-325.

³³⁷ Spineto 2005, pp. 327-350.

³³⁸ Otto 1997 (1933), pp. 85-88.

³³⁹ Charit. 4, 5.

³⁴⁰ Sch. Ar. Ra. 479.

³⁴¹ Il. 14, 325.

³⁴² Hes., Op. 614; Pi., Fr. 153, 29 Maeh.

³⁴³ Polem., Fr. 73.

³⁴⁴ A., Th. 699; Suda s.v. Μελαίνιγς; Sch. Ar. Ach. 146. Cf. Jiménez San Cristóbal 2009, pp. 621-629.

³⁴⁵ Orph. H. 45, 3.

³⁴⁶ Plu., Them. 13 y De cohib. ira 461A-462B; Porph., Abst. 2, 55; Orph. H. 30, 5 y 52, 7.

³⁴⁷ Orph. H. 45, 3.

³⁴⁸ Porph., Abst. 2, 55.

³⁴⁹ Plu., E ap. Delph. 389A.

³⁵⁰ E., Fr. 472, 2 Kannicht.

Quimera, Orto, el perro de Geriones, la Esfinge, el león de Nemea³⁵¹. Dioniso parece ser uno de ellos, una criatura que pertenece al Infierno. Y ya sabemos que, según las creencias religiosas que confluyeron en el orfismo, Dioniso es hijo de Zeus y de Perséfone, la reina de los muertos, y nace ahí³⁵². La noticia remonta al siglo III a. C., época del poeta Calímaco, al que es atribuida la primera mención a esta genealogía dionisiaca, que discordaba de la más famosa y difundida³⁵³. Zagreo, el hijo de Zeus y Perséfone, es un dios infernal, por lo cual Dioniso es *χθόνιος*. Famosa es la escena del vaso de la Toledo norteamericana en que Dioniso es representado en el Más Allá mientras, rodeado por sus acompañantes míticos, un sátiro y una ménade, y en presencia de Hermes, estrecha la mano de Hades a la vez que juega con Cérbero. No conocemos qué mito puntual esté detrás de esta representación, ya que son varias las ocasiones en que Dioniso se desplaza al Inframundo (como veremos a lo largo de esta sección final de mi trabajo), pero un corolario perfecto a esta escena podrían ser los versos finales de una oda de Horacio que describen la amistosa acogida que Cérbero, normalmente espantoso guardián infernal que cierra el paso al quienes lleguen, reserva a Dioniso³⁵⁴. Hay todavía un eslabón. Una tradición aún más antigua que éstas confirma que Dioniso tiene tantos rasgos de la muerte porque viene del mismo lugar que ella, pero afirma también que él no es solo un mero habitante, un huésped, y ni siquiera el príncipe del Infierno, sino que lo presenta como el mismísimo rey del mundo subterráneo, Hades. Heráclito es el testimonio de la identificación de Dioniso con Hades, el dios hermano de Zeus al que, en la repartición del cosmos, tocó el reino bajo la tierra, y que por eso viene a ser el oscuro equivalente del máximo dios de los griegos, ya que tiene sus mismos poderes reales. Estamos en el siglo VI a. C., y Dioniso y Hades sirven al críptico filósofo de Éfeso como paradigma de la identidad de los contrarios, teoría básica de su filosofía: *ὡντὸς δὲ Αἰδης καὶ Διόνυσος*, “Hades y Dioniso son un único y mismo dios” enuncia³⁵⁵.

La muerte no sólo caracteriza innegablemente a Dioniso, sino que impregna también todo lo que le rodea, de modo que sus atributos adquieren matices siniestros.

³⁵¹ Hes., *Th.* 300 y 311; E., *Ph.* 810; Sch. Eur. *Ph.* 1031; Philoch., en Ath. 38c.

³⁵² Según Esquilo (*Frr.* 5 y 228 Radt), Dioniso es hijo de Hades, mientras que el himno órfico 46 dice que Zeus había decidido entregar a Dioniso *Licnites* a Perséfone para que lo criara en el Más Allá.

³⁵³ Call., *Fr.* 43, 117 Pf: “tras haber dado a luz a su hijo Dioniso Zagreo”.

³⁵⁴ Hor., *C.* 2, 19, 29-32.

³⁵⁵ Heraclit. 22 B 15 Diels-Kranz.

Dioniso es antes que nada un dios de la vegetación³⁵⁶. Numerosos títulos que recibía lo calificaban en este sentido: era Δενδρίτης, ‘el dios de los árboles’³⁵⁷, Ἀνθεστήρ, ‘el que hace abrirse las flores’, (epítetos, éstos últimos dos, que no están documentados), Ἀνθίος, Ἀνθεύς y Εὐάνθης, ‘el señor de las flores’³⁵⁸, Πρόβλαστον, ‘el señor de los brotes jóvenes’³⁵⁹, Αὐξίτης, ‘el dios del crecimiento de las plantas’³⁶⁰.

Y, en cuanto dios de la vegetación, tenía relaciones estrechas con animales y plantas. Tres eran los animales que le eran particularmente queridos: el toro, el macho cabrío y el asno³⁶¹. De éstos, el macho cabrío ofrecía su nombre para que se formasen algunos epítetos rituales de Dioniso³⁶². Asociado a sus plantas favoritas, y víctima designada para ciertos rituales dionisiacos, el macho cabrío tuvo que ser uno de los componentes de mayor antigüedad del círculo báquico, probablemente admitido entre los acompañantes fijos por su lascivia. Además, guardaba connotaciones infernales. Nosotros ya estamos acostumbrados a asociar la cabra a los seres demoníacos, a causa de las creencias y de la iconografía medieval, pero, ya en Grecia, este animal ayudaba a Dioniso a asumir uno de sus muchos aspectos infernales porque le proporcionaba el epíteto, que hemos visto antes, de μελαίναγας, ‘el de la piel negra de cabra’, que llevaban también las Erinis; de este Dioniso, que en Ática presidía las fiestas de las Apaturias, existían leyendas que contaban de espíritus malignos³⁶³. Finalmente, el asno. Salvaje y lascivo, este animal era parte integrante del cortejo báquico desde siempre. Dioniso no recibía de él ningún epíteto, pero el asno se relacionaba al dios a través de sus atributos más queridos (la vid³⁶⁴ y el tirso³⁶⁵), aparecía a su lado en varios episodios míticos³⁶⁶, y también tenía su lado oscuro: recordaba las fuerzas del mal por ser, como decían los egipcios, la reencarnación de Tifón³⁶⁷.

³⁵⁶ Otto 1997 (1933), pp. 113-118 y Daraki 2005 (1985), pp. 38-41.

³⁵⁷ Plu., *Quaest. Conv.* 675F.

³⁵⁸ Paus. 1, 31 y 7, 21, 6; Ath. 165; Ov., *Fast.* 5, 345; AP 6, 165, 7 (Phalaec.).

³⁵⁹ Lyc., *Alex.* 577.

³⁶⁰ Paus. 8, 26, 2.

³⁶¹ Al respecto, véase Otto 1997 (1933), pp. 122-126.

³⁶² Uno de los mitos sobre la infancia de Dioniso cuenta que su padre, para sustraerlo a la ira de Hera, lo transformó en un cabrito (ἔριφος). Asimismo sus epítetos rituales son ἐρίφιος (Apollod. en St. Byz. s.v. Ἀκρόρεια), ἔριφος, εἰραφιωτής (Hsch. s. v. εἰραφιωτής). Cf. Bernabé en prensa b.

³⁶³ Sch. Ar. *Ach.* 146.

³⁶⁴ Paus. 2, 38, 3.

³⁶⁵ Plin. 24, 2.

³⁶⁶ Ps.-Eratosth., *Cat.* 11; Lact., *Inst.* 1, 21, 27; Sch. Germ. *Arat.* p. 51B.

³⁶⁷ Plu., *Is. et Os.* 362E-363A.

Aunque no aparezca entre los preferidos, tal vez por la misma mala fama que se ganó también en otras tradiciones antiguas, la serpiente es uno de los animales que más tiene que ver con Dioniso³⁶⁸. Comparte numerosos aspectos con él, por ejemplo, ser parte de su séquito, ya que las ménades la manejan sin miedo; Delfos, donde estaba sepultada la serpiente sacra Pitón; las tumbas y el agua, dado que en los mitos estos reptiles eran a menudo guardianes de las fuentes. Es más, Dioniso se sirve de su naturaleza cuando aparece en forma de serpiente, como testimonia Eurípides³⁶⁹. Su simbología también le relaciona con el hijo de Zeus. A pesar de preferir los sitios sombríos y vivir bajo la tierra, la serpiente se puede mover rápida y furtivamente, y la forma redonda que toma cuando se enrosca, indica un movimiento circular, luego, libre y fluido, el mismo que determinaba los desplazamientos dionisiacos. Todo, menos repugnante, en la región dionisiaca, la serpiente se volvió muy importante sobre todo con la creciente centralidad en el culto de los elementos místicos, probablemente importados desde Oriente, hasta llegar a simbolizar el grado máximo en las iniciaciones.

Eran muchas las plantas asociadas con Dioniso³⁷⁰. De la misma manera en que el dios amaba sobre todos tres animales, así tenía tres plantas favoritas, el mirto, la hiedra y la vid, todas, esta vez, con implicaciones nefastas. Por lo que respecta la primera, cuando Dioniso se fue al Más Allá a buscar a su madre, donó el mirto a Hades, quien le recordaba que las leyes del Infierno no permitían a nadie irse dejando vacío su sitio, y por eso le pedía en cambio una de las cosas más apreciada que tuviese³⁷¹. El dios le dio el mirto, que llevaba siempre consigo³⁷². La hiedra, por su parte, es utilizada en la corona que él lleva en la cabeza: por eso es Κισσοφόρος, ‘el de la corona de hiedra’³⁷³, y también Κισσοκόμης y Κισσοχαίτης, ‘el de la melena de hiedra’³⁷⁴, o es simplemente el ‘dios-hiedra’, κισσός³⁷⁵. Esta planta, que por su naturaleza ama el frío, crecía sobre las tumbas, y por esta asociación con los muertos, los dioses celestes no consentían que entrara en sus santuarios, mientras que primaba durante las fiestas nocturnas. También la vid tenía sus lazos con aspectos infernales, por más que fuese una planta con

³⁶⁸ Kerényi 1976 (1998), pp. 155-156; Daraki 2005 (1985), pp. 66-69.

³⁶⁹ E., *Ba.* 1018.

³⁷⁰ Al respecto, véase Otto 1997 (1933), pp. 116-118.

³⁷¹ Comentaré el episodio de Dioniso, Hades y el mirto en el cap. 4.3.

³⁷² Sch. Ar. *Nu.* 330; Sch. Pi. *I.* 3, 88.

³⁷³ Pi., *O.* 2, 31 y *Fr.* 75 Maeh.; Ar., *Th.* 988.

³⁷⁴ *Hym. Hom. Bacch.* 26, 1; *Ecphant.*, *Fr.* 3; *Prat.*, *Fr.* 1, 43.

³⁷⁵ Paus. 1, 31, 6.

características completamente opuestas a las de la hiedra³⁷⁶. La ataba a la muerte el vino, el precioso jugo que se sacaba de sus frutos. Los mitos que relataban del nacimiento y de la elaboración del vino hablaban de muerte, en realidad: Icario³⁷⁷ y Ámpelo³⁷⁸, que, dependiendo de las tradiciones, son considerados los creadores del vino, pagan con la vida tal invento, mientras que el recipiente donde se pisaba la uva, el ληνός, podía designar cualquier objeto hueco y, de la misma forma, un ataúd. También el uso ritual se pintaba de tonos oscuros con las ἐναγίσματα, abundantes ofrendas de vino para los muertos, convidados de Dioniso, que notoriamente eran δίψιοι, ‘sedientos’. En época posterior, finalmente, las interpretaciones alegóricas identificaron el pisado de la uva y la sucesiva preparación de la bebida al mito del desmembramiento dionisiaco, y hablaron de él en términos luctuosos³⁷⁹.

Todos estos aspectos relacionados con la muerte convergían también en el conjunto de sus fiestas: las Agrionias³⁸⁰, las Leneas³⁸¹, las Apaturias³⁸², las Oscoforias³⁸³ y, sobre todo, las Antesterias³⁸⁴.

Éstas últimas eran la fiesta mortuoria de la máxima importancia en Atenas y en las otras ciudades jónicas y todo lo que se cumplía durante el *triduum* manifestaba aspectos fúnebres. El primer día se abrían las tinajas que contenían el vino nuevo y que se habían quedado enterradas hasta ese momento; el segundo, Dioniso hacía su aparición

³⁷⁶ Ya los antiguos consideraban la vid una planta ardiente (Pl., *Lg.* 2, 666 a) y la hiedra, fría, oponiéndolas por las calidades diferentes que poseían (Plu., *Quaest. Conv.* 647A). Para la cuestión acerca de las relaciones de las dos plantas con el dios, véase Otto 1997 (1933), pp. 113-116 y Daraki 2005 (1985), pp. 31-34.

³⁷⁷ Apollod. 3, 14, 7; Hyg., *Astr.* 2, 4.

³⁷⁸ Nonn., *D.* 12, 170.

³⁷⁹ Sch. Clem. Al. *Prot.* 3; D. S. 3, 62, 7.

³⁸⁰ Para la bibliografía sobre las fiestas véase Daraki 2005 (1985), p. 24.

³⁸¹ Ar., *Ach.* 504 y 1155; Sch. 201 y 504; Sch., Ar. *Pl.* 954; Ar., *Ra.* 482; Pl., *Prt.* 327d; D., *Cont. Mid.* 10; Arist., *Ath.* 57, 1; Sch. Ar. *Ra.* 428; Hsch. s.v. Λίμναι; St. Byz. s.v. Ληνάιος; Sch. Clem. *Prot.* 3. No sabemos mucho acerca de estas fiestas. En las Cícladas, el dios al que están dedicadas es Dioniso Ληνάιος, asociado a los dioses infernales, así como en Atenas, donde se veneraba a Dioniso Ληνεύς en el templo del Pantano, el mismo que acogía las celebraciones de las Antesterias. Las dos fiestas, de hecho, se parecían bastante, tan es así que algunos estudiosos han supuesto una fusión entre ellas. Cf. Van Hoorn 1951, pp. 29-30; Jeanmaire 1951, p. 47 y Spineto 2005, pp. 125-183. Para ulterior bibliografía véase Daraki 2005 (1985), p. 26.

³⁸² Las Apaturias áticas estaban relacionadas con el más allá. Sch. Ar. *Ach.* 146 y Otto 1997 (1933), p. 124.

³⁸³ Durante estas fiestas, los jóvenes agradecían a Dioniso y Ariadna por no haber venido a Atenas con Teseo, celebrando al dios del vino bailando y llevando ramas de vid y uva al Falero. Paus. 1, 20, 3; Procl. *Chrest.* (en Phot., *Bibl.* 239) 88-91; Hsch. s.v. Ὀσκοφόριον. Cf. Vidal-Naquet 1983 (1981), pp. 164 ss.

³⁸⁴ Sobre las Antesterias, véase Spineto 2005, pp. 13-123 y Daraki 2005 (1985), pp. 99-116.

espectacular en la ciudad llegando por mar y, después de haberla atravesada toda, con varios rituales tomaba posesión de ella, apoderándose de su mismo corazón, el θεσμοθέσειον y el βουκολεῖον, al lado del Pritaneo, en el medio del ágora. El día de los Χόες, Dioniso se convertía en el rey de Atenas, y un rey tiene que tener su corte. Y, en efecto, Dioniso no había llegado solo. Desde el día de las Πιτογῖαι, también otros huéspedes especiales se habían preparado para viajar. Todos los rituales previos se habían cumplido al lado de espejos de agua o habían implicado un elemento líquido, como el vino, porque exactamente éstos dos permitían la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos y eran el medio que tienen los difuntos para pasar a la tierra: durante los días de la fiesta, Dioniso y los espíritus se moverán libremente por la ciudad, como si fuesen sus señores, y la abandonarán sólo el día de los Χύτποι, cuando serán expulsados de la ciudad por la fuerza³⁸⁵. No era casual que, el único santuario abierto durante las Antesterias fuera el del único dios “oficial” afín a los muertos, Dioniso, mientras que los otros estaban cerrados y acordonados para alejar la amenaza que venía del mundo infernal, incluso el de Zeus que, por más que fuera el dios supremo capaz de hacer frente a todo peligro, no podía intervenir para garantizar la protección de nada³⁸⁶. Ésta se remitía a la magia: los atenienses usaban ungüentos a base de hierbas milagrosas para que las almas no se acercasen a ellos y a sus casas. Igualmente, todos los rituales de los Χόες, tanto los que competían a los hombres cuanto los propios de las mujeres, estaban relacionadas con la muerte. La borrachera en solitario de los adultos rememoraba el mito de Orestes³⁸⁷. Los niños, al compartir con los espíritus juegos y comida, como si fuesen iguales, demostraban una familiaridad con ellos que solo otro niño tenía, el Dioniso pequeño de ciertos mitos, que de hecho en este día tomaba la apariencia de un infante. Las muchachas, por su parte, pasaban el día columpiándose. El divertido pasatiempo, en realidad, tenía un trasfondo lúgubre, en el momento en que el acto del balancearse se convertía en el símbolo ritual del ahorcamiento de Erígone, la hija del rey Icario que se dio muerte por lo sucedido a su padre, o del de Fedra, Ariadna, Helena, y de las otras mujeres míticas fallecidas de la

³⁸⁵ Daraki 2005 (1985), pp. 46-51.

³⁸⁶ Las fiestas de las Antesterias se oponen así a la de las Panateneas, la fiesta cívica *par excellence* de Atenas, en que se celebraba la victoria de los dioses olímpicos sobre los Gigantes.

³⁸⁷ Orestes, culpable de la muerte de su madre, fue acogido en Atenas, con la condición de que no se relacionara con los otros ni para beber, ni para comer ni para conversar, los momentos comunitarios fundamentales. E., *I. T.* 847-860; Phanodem., *FGrHist* 325 F 11.

misma forma, cuyas historias hablaban de amor y de muerte. Las mujeres casadas, en cambio, habían estado todo el tiempo organizando la boda de la reina con el dios. Finalmente, es relevante su séquito, del cual se ha dicho que parece un verdadero cortejo infernal³⁸⁸, al igual que el que entra en Atenas con Dioniso el día de la fiesta. Las ménades, las fieles secuaces del dios, en el momento de cumplir sus espeluznantes acciones son descritas como “furiosas”, y la rabia, Λύσσα, es una criatura que pertenece al Infierno³⁸⁹, donde viven también las Erinis, otros personajes terroríficos, que se consideran poseídas por Dioniso³⁹⁰ y cuya soberana es Hécate, a la que place ser “la bacante de las almas”³⁹¹. Así, pues, se habla de bacantes de Dioniso y de bacantes de Hades: tal es, por ejemplo, el mismo Heracles enloquecido que se entrega a la matanza de su familia³⁹².

Después de haber ofrecido por lo menos el cuadro general alrededor de Dioniso, doy comienzo al tratamiento de los asuntos más específicos de la tesis, los que tienen que ver con su caracterización de *dying god*. Comenzaré con las historias de su muerte.

³⁸⁸ Sobre el tema, Jeanmaire 1951, pp. 268 ss.; Otto 1997, pp. 121 ss.; Daraki 2005 (1985), p. 25.

³⁸⁹ E., *Ba.* 977 ss. y *H. F.* 499.

³⁹⁰ A., *Eu.* 500.

³⁹¹ E., *Hec.* 1077

³⁹² E., *H. F.* 1119.

4.2

DIOSES QUE MUEREN: DIONISO, BA‘AL E INANNA (ISHTAR)

4.2.1 *Introducción*

En este primer capítulo en el que comparo los datos de la figura de Dioniso con lo que sabemos de las tradiciones próximo-orientales, y principalmente acerca de Inanna (Ishtar) y Ba‘al, me voy a ocupar de unos de los temas más difíciles de la definición frazeriana de *dying god*, es decir, de la muerte de los dioses. Como hemos visto en la introducción general, de hecho, la tendencia contemporánea es negar la muerte divina y hablar más bien de una desaparición o alternancia de los dioses entre la tierra y el Más Allá; en consecuencia, se evita también aplicar el término “resurrección” a las divinidades paganas.

Ya he dedicado un capítulo entero a la resurrección divina (cap. 3.4), donde me he detenido bastante en el comentario de la terminología usada en las fuentes de las que disponemos, y he involucrado en el análisis de la cuestión a otras divinidades, como Adonis o Melqart, que no son centrales en este estudio. Por lo tanto, no voy a retomar entera la discusión a propósito de los tres dioses que trato en este capítulo, sino que, al final de los párrafos dedicados a cada uno de ellos, aludiré simplemente al episodio de su retorno a la vida.

Quiero dedicar este capítulo a un análisis de la muerte de los dioses para intentar dar una explicación a este raro accidente que afecta a determinados dioses. La interpretación del por qué los dioses, mejor dicho, ciertos dioses mueren, implicará también que se aclare el porqué de su resurrección.

Empezaré por tanto presentando los mitos de los tres dioses que son centrales para mi discurso porque presentan en su historia mítica el episodio de la muerte y resurrección: Dioniso, Inanna (Ishtar) y Ba‘al. La situación que concierne el dios griego es más compleja que la de los otros dos, porque algunos de los mitos que relatan la muerte de Dioniso nos son conocidos a través de múltiples fuentes, de forma que a veces nos encontramos con diferentes variantes que no siempre coinciden, y que presentan detalles discordantes. Por lo tanto, intentaré analizar los textos de la forma más esquemática posible, sobre todo para que resalten las informaciones necesarias para proceder a la comparación con los datos sumerios y ugaríticos. En el caso de los dioses

próximo-orientales, por el contrario, la escasez de testimonios facilita de alguna forma el examen de la cuestión.

Después de haber hablado de la muerte y resurrección de Dioniso, Inanna (Ishtar) y Ba'al de forma independiente, compararé las tres historias en los apartados 5-10 de este capítulo, y allí mismo ofreceré una interpretación de la muerte y resurrección divinas, insertándola en un discurso más amplio que incluye temáticas religiosas que van más allá de los mitos particulares de cada dios y que tocan problemáticas de historia de la religión, como la idea del *deus otiosus* o la cosmogonía. Finalmente, antes de pasar al asunto de la katábasis, en la última parte dedicaré unas cuantas líneas a Telipinu, a Osiris y a su conexión con las ideas expuestas a lo largo de este capítulo, dado que he decidido no insertarlos de forma sistemática en este estudio.

4.2.2 *Dioniso*

Acerca de la muerte de Dioniso se contaban diferentes historias, en las que la dinámica, los autores del delito y el escenario cambiaban: por un lado, hay los que se podrían definir como comentarios sueltos, testimonios tardíos (por lo menos si consideramos las fuentes directas) y puntuales acerca de la muerte de Dioniso, y por el otro contamos con el relato que conocieron y transmitieron los órficos, que viene a ser el único mito completo al respecto. Asimismo, las narraciones órficas, al implicar el tratamiento del episodio de la vuelta a la vida del dios, llevan a una situación muy compleja, en la que entran en juego elementos nuevos y significativos que serán usados en las posteriores lecturas en clave mística del relato. Las otras, en cambio, se detienen más bien en el particular de la existencia de las tumbas de Dioniso, y simplemente se limitan a registrar el dato de la muerte del dios dentro del marco de uno u otro suceso mítico.

En una situación tan enredada, puedo empezar con la anotación de que eran sobre todo dos las ciudades que guardaban una tradición asentada de la muerte de Dioniso: Argos y Delfos; la ciudad de Fócide, además, reclamaba ser la última morada del dios porque, como testimonio de su muerte, se encontraba allí su tumba³⁹³. Dan noticia del mausoleo fúnebre de Dioniso el obispo de Cesarea Eusebio, que vive a caballo de los

³⁹³ Al parecer, también Tebas guardaba los restos del dios (Ps.-Clem., *Recogn.* 10.24), probablemente por una identificación de Dioniso con Penteo, que muere de forma violenta por instigación del dios en esta ciudad.

siglos II y III d.C., y Juan Malalas, el erudito que nació en Antioquía hacia finales del siglo IV d.C.³⁹⁴.

Dice Eusebio:

Quidam his temporibus vindicant gesta Liberi patris et ea, quae de Indis Lycurgo Actaeone et Pentheo memorantur. Quo modo adversum Persem consistens occidatur in proelio, ait Dinarchus poeta, non rhetor. Qui autem voluerit potest inspicere ipsius Liberi patris apud Delfos sepulchrum iuxta Apollinem aureum.

Algunos atribuyen las gestas del padre Liber a esos tiempos, y también aquéllas que se recuerdan contra los Indios, Licurgo, Acteón y Penteo. Y del mismo modo, dice el poeta Dinarco, no el retor, que al oponerse a Perseo resultó muerto en el enfrentamiento. Quien quiera puede ver la tumba del propio padre LÍBER cerca del áureo sepulcro de Apolo³⁹⁵.

Por su parte, Juan Malalas refiere:

καὶ γνοὺς τοῦτο ὁ Διόνυσος, ὅτι ὠπλίσατο κατ' αὐτοῦ, ἔφυγεν τὸν Λυκοῦργον· καὶ εἰς Δελφοὺς ἀπελθὼν ἐκεῖ τελευτᾷ. καὶ ἐτέθη τὸ λείψανον τοῦ αὐτοῦ Διονύσου ἐκεῖ ἐν σορῶ· καὶ τὰ ὅπλα δὲ αὐτοῦ αὐτὸς ἐκεῖ εἰς τὸ ἱερὸν ἐκρέμασεν, καθὼς Δείναρχος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο περὶ τοῦ αὐτοῦ Διονύσου ἐκεῖ ἐν σορῶ· καὶ τὰ ὅπλα δὲ αὐτοῦ αὐτὸς ἐκεῖ εἰς τὸ ἱερὸν ἐκρέμασεν, καθὼς Δείναρχος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο περὶ τοῦ αὐτοῦ Διονύσου. ὡσαύτως δὲ καὶ ὁ σοφώτατος Φιλόχορος τὰ αὐτὰ σθνεγράψατο, ἐν ᾗ ἐκθέσει εἶπεν περὶ τοῦ αὐτοῦ Διονύσου· ἔστιν ἰδεῖν τὴν ταφὴν αὐτοῦ ἐν Δελφοῖς παρὰ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν χρυσοῦν. Βάθρον δὲ τι εἶναι ὑπονοεῖται ἡ σορὶς, ἐν ᾗ γράφεται Ἐντάδε κεῖται θανὼν Διόνυσος ἐκ Σεμέλης· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σοφώτατος Κεφαλίων τὰ αὐτὰ ἐν τῷ ἰδίῳ συγγράμματι ἐξέτετο.

Dioniso, después de saber que Licurgo se armaba contra él, huyó de él, llegó a Delfos y allí murió. Los restos del propio Dioniso fueron depositados en un sarcófago, y él mismo había colgado sus armas en el santuario, como escribió el sabio Dinarco en su obra sobre Dioniso. También el sabio Filócoro escribió las mismas cosas; y en esta exposición dice con respecto a Dioniso: ‘en Delfos es posible ver su tumba cerca del áureo simulacro de Apolo. Se supone que el pedestal con dos escalones es el sarcófago, en el que está escrito: ‘Aquí yace muerto Dioniso, el hijo de Sémele’. Las mismas cosas expuso en su libro el sabio Cefalión³⁹⁶.

Los dos cronistas proporcionan más o menos las mismas noticias, porque ambos señalan que Dioniso reposa en Delfos, y en parte tienen las mismas fuentes, es decir, el

³⁹⁴ Acerca de las tumbas de Dioniso, véase Casadio 1991, pp. 361-363.

³⁹⁵ Eus., *Chron.* pag. 54 b 15-18 Helm.

³⁹⁶ Io. Mal. 2, 15, 30-39 Thurn.

logógrafo Dinarco (IV- III a.C.) y el atidógrafo Filócoro (IV-III a.C.), ya que Malalas indica entre las suyas también al retor Cefalión (II d.C.).

Además, Malalas es más minucioso en las informaciones que da. Por ejemplo, transmite el epitafio que estaba grabado en la tumba de Dioniso³⁹⁷, y, lo que es más importante, nos da el referente mítico de la muerte del dios, al poner en relación la tumba con el episodio mítico de la persecución mortal del dios por parte de Licurgo, el rey que lo había expulsado de Tracia. De esta historia en la que Dioniso, apremiado por Licurgo, había buscado refugio en la ciudad consagrada a Apolo, pero había encontrado la muerte, nos hablan también otros autores³⁹⁸.

En realidad, también Eusebio, justo antes de hablar de la tumba de Dioniso en Delfos, alude a cómo el dios murió, pero no adscribe el episodio a la confrontación con Licurgo, sino que recuerda la lucha con Perseo. Sin embargo, por lo que dice, no está claro que el enfrentamiento de los dos tuviera lugar en Delfos, y que el dios fuese sepultado ahí porque había encontrado la muerte a manos del hijo de Zeus y Dánae precisamente en esa ciudad. Y de hecho, algunas fuentes sitúan el mito de Dioniso y Perseo en un lugar diferente, Argos, que fue el trasfondo de la leyenda mítica según la cual el héroe superó en combate al dios y a sus secuaces, “las mujeres marinas” y los arrojó al lago de Lerna³⁹⁹. Apreciamos, entonces, una discordancia entre este relato y la historia de la tumba de Dioniso que he presentado antes, en la que Eusebio localiza el mito de Perseo y Dioniso en Delfos, donde el héroe y el dios se enfrentan y Dioniso se lleva la peor parte.

Por lo que se refiere a los testimonios órficos, en cambio, se trata de una tradición muy heterogénea, ya que no disponemos de pasajes literales de una versión poética antigua nacida en un ámbito órfico, sino que todo lo que sabemos procede de

³⁹⁷ Conocemos el epitafio también gracias a Calímaco (*Fr.* 643 Pf.) y Euforión (*Fr.* 13 De Cuenca).

³⁹⁸ El testimonio más antiguo de la historia de Licurgo perseguidor del dios se encuentra ya en la *Ilíada* (6, 134-135) y en Eumelo, aunque de forma indirecta, en un escolio (*Sch. Il.* 6, 131). En realidad en el poema Dioniso no muere y la persecución tiene lugar en Nisa, un sitio muchas veces presente en los mitos dionisiacos, cuya ubicación precisa no es conocida: según lo que dice Homero, Licurgo acosa a Dioniso y a sus nodrizas, y para escapar al rey, Dioniso se sumerge en el mar y es acogido y protegido por Tetis.

³⁹⁹ Por ejemplo, Paus. 2, 20, 4. Como en el caso de Licurgo y Dioniso en la *Ilíada*, tampoco en la versión de Pausanias se dice que Dioniso muere: “El sepulcro cercano lo llaman de la ménade Corea, diciendo que ésta y otras mujeres hicieron con Dioniso un ataque contra Argos, y que Perseo, cuando venció en la batalla, dio muerte a la mayoría de las mujeres; a las demás, las enterraron en común, pero a ésta, que sobresalía por su categoría, le hicieron un sepulcro privado” (trad. de Herrero Ingelmo 1994, p. 264). Otras fuentes para el mismo episodio son Socr. Arg., *FGrHist* 310 F 2; *Sch. Lyc. Alex.* 211 ss.; *Sch. Il.* 14, 319.

testimonios y menciones dispersos a través de poetas no órficos o de filósofos, y ha tenido que ser reconstruido⁴⁰⁰. Por lo tanto, en el mito órfico, conocido en Grecia ya desde época antigua, han confluído tradiciones diversas, lo cual hace complicado identificar en él un núcleo unívoco: los personajes involucrados, los hechos contados y su secuencia cambian o se combinan de formas siempre distintas, y la única constante es que Dioniso, heredero del poder de Zeus, es muerto por los Titanes, criaturas primordiales, por instigación de Hera.

De todas formas, se suele reunir todo el material disponible en torno a tres filones principales: uno, que es considerado el más antiguo, otro contenido en la versión llamada *Rapsodias*, probablemente del siglo I a.C., y un tercero que manifiesta conexiones con los relatos egipcios de los mitos de Osiris, también de época helenística, pero más antiguo que las *Rapsodias*.

Para ilustrar el comentario de cada uno de estos grupos con ejemplos, voy a presentar uno o más textos, entre los cuales he elegido sólo los que hacen referencia abiertamente al desmembramiento dionisiaco, porque en este capítulo quiero poner de relieve precisamente el tema de la muerte de los dioses, mientras que recojo en nota otros testimonios.

En la primera variante de las historias órficas sobre Dioniso, la más antigua, éste es hijo de Zeus y Perséfone y lleva el epíteto Zagreo; todavía niño, es desmembrado, cocinado y devorado por los Titanes; Apolo salva los restos del hermano y los sepulta en Delfos, junto a su trípode⁴⁰¹:

οἱ Τιτᾶνες τὰ Διονύσου μέλη σπαράξαντες Ἀπόλλωνι ἀδελφῷ ὄντι αὐτοῦ παρέθεντο ἐμβalόντες λέβητι, ὁ δὲ παρὰ τῷ τρίποδι ἀπέθετο, ὥς φησι Καλλίμαχος καὶ Εὐφορίων λέγων ἑν πυρὶ Βάκχον δῖον ὑπερφίαλοι ἐβάλλοντο’.

Los Titanes, tras haber desmembrado a Dioniso, se lo sirvieron a Apolo, su hermano, echándolo en una caldera y él la puso cerca del trípode, como cuentan Calímaco (*Fr.* 643 Pf.) y Euforión (*Fr.* 13 de Cuenca), quien dice: “al fuego, en una caldera echaron al divino Baco”⁴⁰².

⁴⁰⁰ Bernabé 1998, pp. 29-39; 2002, pp. 401-433 y 2008, pp. 591- 607.

⁴⁰¹ La secuencia de lo sucedido a Dioniso en esta primera versión del mito seguido por los órficos se reconstruye gracias a los testimonios de *Et. gen.* B = *Et. Sym.* cod. V = *Et. M.* p. 406, 46 Gaisford; *Euph. Fr.* 86 De Cuenca= 92 Van Groningen; Pl., *Lg.* 3, 701b; Dam., *in Phd.* 1, 2 (29 Westerink); Paus. 8, 37, 5 y Pl., *Men.* 81b. Aparecen recogidos en *OF* 34-39.

⁴⁰² Sch. Tzetz. in Lyc. *Alex.* 208 (98, 6 Scheer), trad. de Bernabé 1998, p. 31. De los textos de la primera versión que he recogido en la nota 400, también Pausanias alude a Dioniso y a los Titanes, aun sin hablar del desmembramiento: “Y Onamácrito, tras haber tomado de Homero el nombre de «Titanes»

En la segunda versión, a Dioniso, siempre hijo de Zeus y Perséfone, lo matan los Titanes, instigados por Hera, y lo desmiembran, cuecen, asan y devoran. Después del horrible delito, Atenea preserva el corazón del hermano, el único trozo que los asesinos no han tocado, y se lo entrega a su padre, que quiere desesperadamente tener a su hijo de vuelta. A tal fin prepara una pócima con el corazón del niño y se la da de beber a una de sus amantes mortales, la princesa tebana Semele, y ordena a Atenea que sepulte los restos de Dioniso en el Parnaso. Ya sabemos cómo se desarrolla la historia a partir de ahora: Hera azuza otra vez la eliminación de una rival y con engaños logra que su relación amorosa sea la causa misma de su muerte, al pedirle la muchacha como deseo a su amante que se le manifieste en su forma divina. Zeus, muy a su pesar, hace su aparición en una tempestad de rayos y la fulmina, pero, si nada puede hacer por ella, que muere incinerada, salva al niño, lo coloca en el interior de su muslo y lo cose, para permitir que la gestación siga su curso y, al cumplirse el tiempo, lo da a luz⁴⁰³. Hay dos pasajes que mencionan a los Titanes que desmiembran a Dioniso, el primero de Higino:

Liber Iouis et Proserpinae filius a Titanis est distractus, cuius cor contritum Iouis Semele dedit in potionem. ex eo praegnans cum esset facta, Iuno in Beroen nutricem Semeles se commutavit et ait, Alumna, pete a Ioue ut sic ad te ueniat quemadmodum ad Iunonem, ut scias quae uoluptas est cum deo concumbere. illa autem instigata petit ab Ioue, et fulmine est icta; ex cuius utero Liberum exiit et Nyso dedit nutriendum, unde Dionysus est appellatus et bimater est dictus.

Liber, hijo de Júpiter y Prosérpina fue desmembrado por los Titanes. Su corazón se lo dio Júpiter a Semele molido en un bebedizo y al quedar ella embarazada por ello, Juno se disfrazó de la nodriza de Semele, Beroe y dijo: “hija, pídele a Júpiter que venga a ti como a Juno, para que sepas qué placer hay en yacer con un dios”. Así que ella, instigada, se lo pidió a Júpiter y cayó herida por el rayo. Sacó él de su vientre a Liber y se lo dio a Niso por lo que él es llamado Dioniso y se le apoda “el de dos madres”⁴⁰⁴.

Y el otro de Proclo:

ἡ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλετον ἄνακτος
αἰθέρος ἐν γυάλισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου
Τιτῆων ὑπὸ χερσὶ, πόρες δὲ ἐ πατρὶ φέρουσα,

fundó los ritos de Dioniso y presentó a los Titanes como autores de los sufrimientos de Dioniso”. Trad. de Bernabé 1998.

⁴⁰³ En esta segunda sección de los mitos órficos, además de los de Higino y Proclo, se incluyen los testimonios de Clem. Al., *Prot.* 2, 18, 1; Firm., *De err. prof. relig.* 6, 4 (89 Turcan); Io. Lyd., *De mens.* 4, 51 (107, 10 Wünsch); Luc., *Salt.* 39; Aristid., *Dion.* 1 y Procl., *in Ti.* 1, 407, 22 Diehl.

⁴⁰⁴ Hyg. *Fab.* 167 (139 Marshall), trad. de Bernabé 1998, p. 33.

ὄφρα νέος βουλῆσιν ὑπ' ἀρρήτοισι τοκῆος
ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος.

Tú (Palas) que salvaste el corazón no dividido del soberano, cuando en las cavidades del éter Baco fue un día despedazado a manos de los Titanes, y se lo llevaste a tu padre, para que un nuevo Dioniso, obedeciendo a los indecibles designios de su padre, de acuerdo con su orden, resurgiera por obra de Sémele⁴⁰⁵.

Finalmente, en la versión egipcia, hay cambios notables en los personajes y en el orden de los acontecimientos: Dioniso ha nacido tres veces (de Perséfone, Sémele y Zeus) y de dos madres diferentes (Perséfone y Sémele) ya antes de que los Titanes lo ejecutasen; ahora sus restos no son recolectados por sus hermanos, sino por Rea-Deméter, que aquí aparece también como su madre.

De los textos de este grupo⁴⁰⁶, el *De pietate* de Filodemo habla del desmembramiento de Dioniso por los Titanes:

[πρώτην τοῦ]των ἑκ' τῆς μ[ητρούς,] ἑτέραν δὲ [τὴν ἐκ] τοῦ μηροῦ [Διός, τρί]την δὲ τῇ[ν ὅτε δι]ασπασθεῖς ὑ[πὸ τῶν] Τιτάνων ῥέ[ας τὰ] μέλη συνθε[ίσσης] ἀνεβίω {ι}. καὶ [τῇ] Μοσσοπία[ι] δ' Εὐ[φορί]ων ὁμολογεῖ [τούτ]οις· [οἱ] δ' Ὀρ[φικοὶ] καὶ παντά[πασιν] ἐνδιατρ[ε]ί[βουσιν].

(*Sobre el triple nacimiento de Dioniso*), el primero, el de su madre; el segundo, el del muslo; el tercero cuando, tras haber sido despedazado por los Titanes, volvió a la vida después de que Rea recogiera los pedazos. Euforión coincide con ellos en la Mopsopia (*Fr.* 53 de Cuenca). Y los órficos lo tratan en muchos sitios.⁴⁰⁷

Para recapitular. Acerca de las tradiciones de la muerte de Dioniso no tenemos una historia unívoca, sino o bien episodios mitológicos independientes, o bien una narración de eventos más ordenada, que a su vez incluye distintas alternativas. Además, también otros elementos de la rica saga dionisiaca, como por ejemplo, la maternidad del

⁴⁰⁵ Procl., *H.7*, 11ss. traducción de Bernabé 1998, p. 33. Hacen referencia al despedazamiento, pero sin hablar de los Titanes que lo cumplen, Clemente (“Zeus... le entrega a su hijo Apolo los miembros para que los entierre. Y él —pues no iba a desobedecer a Zeus— se lleva al Parnaso el cadáver despedazado y lo entierra”. Trad. de Bernabé 1998, p. 33), y Luciano (“Y luego el desmembramiento de Íaco, el engaño de Hera, la fulminación de Sémele y los dos nacimientos de Dioniso”. Trad. de Bernabé 1998, p. 33). Trato este pasaje de Proclo en el cap. 3.4.

⁴⁰⁶ El otro autor que se adscribe al filón egipcio es Diodoro, que también explicita la modalidad de la muerte de Dioniso (3, 62, 6): “Pero como los mitógrafos han transmitido otro tercer nacimiento, según el cual dicen que el dios, nacido de Zeus y Deméter, fue desmembrado y cocinado por los nacidos de la tierra (*i.e. los Titanes*), pero que nació de nuevo, tan joven como la primera vez, cuando sus miembros fueron reunidos por Deméter, también traducen a causas naturales estos relatos...concuerda con ello lo que se enseña en los poemas órficos y se presenta en los ritos iniciáticos acerca de los cuales no es lícito hablarles en detalles a los no iniciados”. Trad. de Bernabé 1998, pp. 36-37.

⁴⁰⁷ Phld., *Piet.* (Obbink, *Cron. Erc.* 24 1994, 132 [OF 59 I]) trad. de Bernabé 1998, p. 36. He comentado el mismo pasaje en el cap. 3.4.

dios, o los sucesos después de la muerte, nos son conocidos en más variantes. Se podría pensar que no hay concordancia acerca de los hechos míticos que incluían el relato de la muerte de Dioniso, probablemente porque ya desde el principio existieron mitos diversos que hablaban de la muerte del hijo de Zeus, cuyos particulares y finalidades eran bastante diversificados entre ellos.

En algunos casos, se ve claramente el intento de poner juntas las varias tradiciones, como en la historia de los múltiples nacimientos del dios, en la versión que a un cierto punto el orfismo abrazó de las dos madres de Dioniso y de sus tres nacimientos, para dar una secuencia temporal y lógica a las noticias del nacimiento del dios desde Perséfone, Sêmele y Zeus.

Entre las dos tradiciones de la muerte de Dioniso hay diferencias importantes, por los supuestos y sobre todo por las consecuencias: el Dioniso órfico es hijo de Zeus y Perséfone; muere cuando es un niño; los ejecutores de su muerte son los Titanes, que lo desmiembran; su muerte tiene un desarrollo, porque el pequeño dios asesinado vuelve a vivir por intervención de Apolo, Rea o Zeus. Según los otros referentes, en cambio, el Dioniso que muere es el hijo de Sêmele; muere que es ya un adulto; lo matan Perseo o Licurgo; está sepultado en Delfos; no parece que este Dioniso vuelva de la muerte.

El único punto de contacto de las dos versiones es que Delfos sirve de escenario al sepelio del dios: ésta es de hecho la ciudad que aparece siempre en los testimonios de los eruditos y está presente al menos en una de las versiones órficas.

El otro dato que recogemos de todas estas informaciones es que las fuentes que manejamos, por lo menos las directas, son de época tardía: Eusebio y Juan Malalas, que escriben en la época bizantina, citan a autores anteriores (Filócoro, Dinarco y Cefalión), de modo que esta tradición de la muerte de Dioniso remonta al menos al siglo IV a. C. Las fuentes órficas se pueden retrotraer hasta el siglo V a.C., aunque lo que sabemos de ellas procede de época posterior.

En el caos creado por una información tan heterogénea, lo que en mi opinión es importante ahora es el hecho de que ya desde época arcaica existía el mito de la muerte de Dioniso y de su vuelta a la vida, que se halla en la tradición que llamamos órfica. Ésta nos proporciona dos datos de gran relevancia: el tipo de muerte al que se enfrenta el dios, que es despedazado por los Titanes, y el particular de su regreso a la vida.

He recogido los testimonios que hablan de la resurrección de Dioniso en el cap. 3.4, por lo tanto no voy a retomarlos uno por uno ahora, dado que son un número

considerable. Me limitaré a recordar que, al final del recorrido por los distintos textos que se referían a la resurrección del dios, he constatado que también la historia de su vuelta a la vida puede remontarse hasta el siglo IV a.C., y que hay varios verbos con los que ésta se expresa en los textos, por ejemplo, ἀνιβάω, ‘volver joven’, ἐξ ἀρχὸς νέον γεννῆθαι, ‘nacer joven de nuevo’, o ἀναβίω, ‘revivir’.

En fin, por lo que concierne a Dioniso, he extraído las dos informaciones que sirven para las finalidades de este capítulo: el hijo de Zeus muere a manos de divinidades ancestrales que actúan por celos hacia su futura posición de rey del universo y vuelve de esta muerte. Retornaré sobre estos factores en la parte final de este capítulo.

4.2.3 *Ba‘al*

En la pequeña ciudad de Ugarit, en la costa norte-septentrional de Siria, que floreció en el II milenio a.C., alrededor de 1450, y que, como otras ciudades limítrofes, fue destruida por las invasiones de los llamados “pueblos del mar” alrededor de 1200, el patrimonio mitológico fue guardado en archivos que el rey Niqmaddu hizo construir y que unos siglos después, en los años 20 del siglo XX, trajeron a la luz excavaciones arqueológicas en la moderna Ras Shamra, el mismo sitio donde surgió el antiguo reino sirio.

Una de las principales divinidades veneradas por los semitas occidentales era el joven dios de la tempestad Ba‘al, y seis de las tablillas descubiertas en Ugarit contienen sus vicisitudes míticas, que parecen centrarse en la toma del poder tras una lucha para el dominio del universo en la que se enfrentan los tres hermanos divinos Ba‘al, Yam y Mot.

Según el relato, Ba‘al se opone primero a Yam, el dios del mar, y lo supera, mientras que su victoria final sobre Mot, el dios de la muerte, tiene al principio consecuencias desagradables para todos, ya que antes de triunfar, Ba‘al tendrá que sucumbir ante Mot. Más dioses están involucrados en el mito, sobre todo la fiel y violenta hermana de Ba‘al, ‘Anat, el supremo dios del panteón semítico, ‘El, y la diosa del sol, Shapash.

Después de haber ganado a Yam, Ba‘al está celebrando la victoria con los otros dioses en el palacio que le ha sido construido y que será su nueva casa. El dios ha insistido además que el palacio tenga ventanas, y es a través de éstas como llega la amenaza por parte de Mot. Al principio hay un intercambio de mensajes entre los dos

dioses, con Ba'al que soberbiamente se considera el más poderoso de los dioses, pero que al final reconoce la superioridad de Mot, y se proclama su esclavo. Esto se traduce en la muerte del dios que, sin embargo, después de un cierto período de tiempo, reaparece en la tierra y es saludado como vivo por los otros dioses que habían llorado su muerte.

Aunque es verdad que las tablillas son muy lagunosas, especialmente en los pasajes cruciales, y que, por lo tanto, no sabemos cómo muere Ba'al y cómo consigue recobrar la vida, en algunos puntos la lectura no puede ser ambigua, y nos permite argüir sin duda que Ba'al muere en el sentido literal de la palabra y, asimismo literalmente, revive:

wat.qḥ/ʿrptk.
 rḥk.mdlk/mṯrtk.
 ʿmk.šbʿt/ḡlmk.
 ṭmn.ḥnzrk
 ʿmk.pdry.bt.ar/
 ʿmk.{t}ṭly.bt.rb.
 Idk/pnk.altn.
 tkḡr/knkny
 ša.ḡrʿlydm/
 ḥlb.lṣr.rḥtm
 wrd/bṭḥptt.arṣ
 tsprby/rdm.arṣ
 wtdʿilm/kmtt.

Y tú coge tus nubes, tu viento, tu borrasca, tu lluvia, contigo a tus siete mancebos, a tus ocho 'jabatos'; contigo a Pidray, hija de la luz, contigo a Talay, hija del orvallo. Entonces tu cara dirige, sí, hacia la montaña Kankanay. Alza la montaña sobre las manos, el macizo encima de las palmas y desciende a la morada de reclusión de la 'tierra', cuéntate entre los que bajan a (esa) 'tierra' y sabrán los dioses que has muerto⁴⁰⁸.

Después de que Ba'al ha perdido en la confrontación con Mot, sus mensajeros Gupan y Ugar, los mismos que al principio de la contienda habían viajado entre la tierra y el Más Allá para entregar los mensajes, lo van a buscar y llegan hasta los límites de la tierra, donde se entra en el reino de la muerte. Ahí se dan cuenta de que Ba'al ha dejado de vivir, y así lo anuncian a 'El:

⁴⁰⁸ *KTU* 1.5 V 6-17. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 108.

mt.aliyn.b'1/
ḥlq.zbl.b'1.arṣ

¡Muerto está Ba'al, el Todopoderoso,
pereció el Príncipe, Señor de la tierra!⁴⁰⁹.

Ante la tremenda noticia, 'El realiza los rituales fúnebres en su honor y los acompaña con palabras de desaliento:

b'1.mt.my.lim.
bn/dgn.my.hmlt.
atr/b'1.ard.barṣ

¡Baal está muerto! ¿Qué va a ser del pueblo?
¡El hijo de Dagón! ¿Qué va a ser de la multitud?
En pos de Baal voy a bajar a la 'tierra'⁴¹⁰.

Las mismas palabras serán repetidas después de poco por 'Anat, cuando ésta, acompañada por Shapash, también va en búsqueda del hermano. Como antes los mensajeros, llega ahí donde lindan la tierra y el infierno, encuentra el cuerpo sin vida de Ba'al y entiende que se ha muerto:

b'1.mt.my.lim.
bndgn/my.hmlt.
atr.b'1.nrd¹⁷⁶/barṣ.

¡Baal está muerto! ¿Qué va a ser del pueblo?
¡El hijo de Dagón! ¿Qué va a ser de la multitud?
En pos de Baal vamos a bajar a la 'tierra'⁴¹¹.

Las dos diosas dan sepultura a los restos del dios y le tributan los honores fúnebres. La afligida diosa va adonde 'El para anunciarle cuál ha sido el triste destino de Ba'al. Con las mismas palabras de los mensajeros, le anuncia que:

kmt.aliyn/b'1.
ḥlq.zbl.b'1/arṣ

Pues muerto está Baal, el Todopoderoso,
pereció el Príncipe, Señor de la tierra⁴¹².

⁴⁰⁹ KTU 1.5 VI 10-11. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 110.

⁴¹⁰ KTU 1.5 VI 22-25. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 110.

⁴¹¹ KTU 1.5 VI 8-10. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 111.

⁴¹² KTU 1.5 VI 42-43. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 112.

Ahora que la muerte de Ba'al ha sido descubierta y la lúgubre noticia difundida, 'El y su esposa Athirat buscan un sucesor, mientras que se desencadenará la terrible venganza de 'Anat: Mot, de hecho, encuentra su propia muerte bajo los violentos golpes de la iracunda diosa, que lo despedaza.

En este punto, muerto a su vez el que había causado su muerte, Ba'al puede volver y en el texto lo encontramos vivo otra vez.

No hay una descripción de cómo ocurre esto, porque la noticia del regreso de Ba'al se lee en la secuencia denominada "El sueño de 'El": el dios, de hecho, presente el retorno a la vida de Ba'al en un sueño, y así lo celebra:

[wid'.kmt.aliyn.b'l]
 kh̄lq.zb[l.b'l.ar̄ṣ]
 whm.ḥy.a[liyn.b'l]/
 whm.iṭ.zbl.b'[l.ar̄ṣ]
 bh̄lm.ltpn.il.dpid/
 bḍrt.bny.bnwt
 šmm.šmn.tmt̄rn/
 nh̄lm.tlk.nbtm
 wid'.kḥy.aliyn[.]b[l'/]
 kiṭ.zbl.b'l.ar̄ṣ
 bh̄lm.ltpn.ildp[id]/
 bḍrt.bny.bnwt
 šmm.šmn.tmt̄rn/
 nh̄lm.tlk.nbtm
 šmḥ.ltpn.il.dpid/
 p'nh.lhdm.ytpd
 wyprq.l̄sbwyṣḥq/
 yšu.gh.wyṣḥ
 aṭbn.ank.wanḥn/
 wtnḥ.birty.np̄š
 kḥy.aliyn.b'l/
 kiṭ.zbl[.]b[l'/.]ar̄ṣ

Pero si está vivo Baal, el Todopoderoso,
 y si está en su ser el Príncipe, Se[ñor de la tierra],
 en el sueño del Benigno, El, el Entrañable,
 en la visión del Creador de las creaturas,
 los cielos aceite lloverán,
 los torrentes fluirían con miel,

y sabré yo que está vivo Baal, el Todopoderoso,
que está en su ser el Príncipe, Se[ñor de la tierra].

En el sueño del Benigno, El, el Entrañable,
en la visión del Creador de las creaturas,
los cielos aceite llovieron,
los torrente fluyeron con miel.

Se alegró el Benigno, El, el Entrañable,
sus pies en el escabel apoyó,
y desfrunció el ceño y se echó a reír.

Alzó su voz y exclamó:

-Me sentaré y reposaré,
y reposará en mi pecho mi alma,
porque está vivo Baal, el Victorioso,
porque está en su ser el Príncipe, señor de la tierra⁴¹³.

El texto ugarítico no parece dar lugar a malinterpretaciones. Con referencia a lo que le pasa a Ba'al, aparecen numerosas veces reiteradas las palabras que describen la muerte y el regreso a la vida de Ba'al: *mt*, 'morir', y *hyy/hwy*, 'vivir'. Y no está de más añadir que en todas las lenguas semíticas estos dos verbos significan sólo 'morir' y 'vivir', o sea, que no puede haber posibilidad de múltiples lecturas: en nuestro texto estos dos verbos están siendo usados con referencia a dos importantes acontecimientos en la vida de Ba'al, el desafío por parte de Mot que él acepta y que inicialmente pierde, y las consecuencias que tal desafío comporta.

4.2.4 *Inanna (Ishtar)*

Finalmente, queda la diosa Inanna (Ishtar). Del mito de su descenso al Más Allá existen dos redacciones, una en sumerio y otra en acadio. Si bien hay diferencias entre el texto sumerio y el acadio⁴¹⁴, las líneas generales son las mismas. Ahora tendré en cuenta principalmente el texto sumerio, porque contiene particulares de interés para el objetivo de este capítulo que en cambio faltan en la versión acadia, y señalaré algunas secuencias del texto acadio cuando sean relevantes para la misma discusión.

La famosa y hermosa historia cuenta que la poderosa Inanna, señora de la guerra y patrona del amor, decide ir al Más Allá, probablemente para ganarse otra esfera de

⁴¹³ *KTU* 1.6 III 2-21. Trad. de del Olmo Lete 1998, pp. 115-116.

⁴¹⁴ Cf. cap. 2.2, nota 88.

influencia, pero aduciendo la excusa de participar en los rituales fúnebres de su cuñado, el dios Gugul-anna, marido de su hermana Ereshkigal, diosa del Más Allá.

Inanna se prepara con todos los atributos de sus poderes, los *me*⁴¹⁵, y parte, pero antes le encomienda a su fiel emisaria Ninshubur que en caso en que ella no regrese vaya a pedir ayuda a los grandes dioses Enlil, señor de la atmósfera, Nanna (Suen/Sin)⁴¹⁶, dios de la luna, y Enki, el sabio dios de las aguas y de las artes⁴¹⁷.

La morada subterránea de Ereshkigal, el palacio Ganzer, está rodeada por siete puertas, cada una de las cuales está vigilada por un portero que tiene la orden de no dejar pasar a Inanna sin que se quite un ornamento antes de avanzar, como prevén los antiguos rituales del Más Allá: así, en la primera puerta, a regañadientes, Inanna deja el turbante, en la segunda, las cuentas de lapislázuli, en la tercera, las cuentas ovales, en la cuarta, el pectoral, en la quinta, el anillo de oro, en la sexta, la vara y la cuerda de medir de lapislázuli, y en la séptima el vestido *pala*, y llega desnuda a presencia de su hermana. En un acto de extrema soberbia la aleja del trono y se sienta en su lugar. Esta actitud enfurece a los Annunaki, los jueces infernales, que prontamente decretan su muerte. Así en el texto:

gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-la-ni-ta lu₂ ma-an-de₆
nin₉-a-ni ^{ĝis}gu-za-ni-ta im-ma-da-an-zig₃
e-ne ^{ĝis}gu-za-ni-ta dur₂ im-mi-in-ĝar
^da-nun-na di-kud 7-bi igi-ni-še₃ di mu-un-da-ku₅-ru-ne
igi mu-ši-in-bar i-bi₂ uš₂-a-kam
inim i-ne-ne inim lipiš-gig-ga-am₃
gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga-am₃
munus tur₅-ra uzu niĝ₂ sag₃-ga-še₃ ba-an-kur₉
uzu niĝ₂ sag₃-ga ^{ĝis}gag-ta lu₂ ba-da-an-la₂

Después de que se agachara y le quitaran los vestidos, se los llevaron. Después, hizo levantar a su hermana Ereshkigal del trono, y se sentó en su lugar. Los Annunaki, los siete jueces, decidieron en contra de ella. La miraron – era la mirada de la muerte. Le hablaron—

⁴¹⁵ Para los *me*, véase más adelante, n. 471.

⁴¹⁶ En sumerio, el nombre del dios es Nanna, y en acadio Suen, que posteriormente será pronunciado Sin. Sin embargo, a veces también en los textos sumerios se encuentra el nombre Suen.

⁴¹⁷ Para Enlil y Enki véase más adelante (§ 4.2.9) y sobre todo el capítulo siguiente acerca de la katábasis (4.3). Como ya hemos visto con Inanna (Ishtar) y veremos con otros dioses a lo largo de este estudio, también en el caso de Enki hay que especificar que éste es su nombre en sumerio, mientras que en acadio se llama Ea.

era la palabra de la peste. Le gritaron – era el grito de la acusación. La mujer infligida fue convertida en un cadáver. Y el cadáver fue colgado de un gancho⁴¹⁸.

Inanna está muerta: ha bajado para hacerse más poderosa todavía, pero ha ido al encuentro de su propia muerte. En la tierra, entretanto, su ministra aguarda su vuelta, y viendo que después de tres días Inanna no regresa, al cuarto celebra los rituales fúnebres para ella, tal como se lo había pedido, y va a buscar ayuda a Enlil, Nanna (Suen/Sin) y Enki, rogando que la salven. Los dos primeros no están dispuestos a hacerlo, ya que reconocen que la diosa se ha merecido el castigo por haber mostrado la osadía de desafiar a su hermana, tan poderosa como ella, y a las leyes mismas del universo, y sólo Enki reconoce la importancia que la pérdida de la bella Inanna tiene para el mundo y decide ayudarla. De la suciedad de las uñas de los dioses, crea entonces a dos criaturas mágicas, Gala-tura y Kur-gara, seres asexuados a los que da el agua de la vida y la planta de la vida, y las explicaciones acerca de cómo hacer para que Ereshkigal les entregue a Inanna, mejor dicho, su cuerpo sin vida. Los dos cumplen con las órdenes, obtienen el cadáver de Inanna y lo rocían con el agua y las plantas de la vida: Inanna vuelve a vivir.

Así en el texto:

id₂ a-ba mu-ne-ba-e šu nu-um-ma-gid₂-de₃
a-šag₄ še-ba mu-ne-ba-e šu nu-um-ma-gid₂-de₃
uzu niĝ₂ sag₃-ga ĝi^{is} gag-ta la₂ šum₂-me-eb in-na-an-ne-eš
kug^d ereš-ki-gal-la-ke₄ gala-[tur kur-ĝar-ra] mu-na-ni-ib-gi₄-gi₄
uzu niĝ₂ sag₃-ga niĝ₂ ga-ša-an-zu-ne-ne-kam
[niĝ₂] lugal-me niĝ₂ nin-me he₂-a šum₂-me-eb in-na-an-ne-eš
uzu niĝ₂ sag₃-ga ĝi^{is} gag-ta la₂ im-me-ne-šum₂-uš
1-am₃ u₂ nam-til₃-la 1-am₃ a nam-til₃-la ugu-a bi₂-in-šub-bu-uš
^dinana ba-gub

Les ofrecieron un río y su agua – ellos no lo aceptaron. Les ofrecieron un campo y su cereal – ellos no lo aceptaron. Ellos le dijeron: "Danos el cadáver que cuelga del gancho". La divina Ereshkigal les contestó al *Gala-tura* y al *Kur-gara*: "el cadáver es el de vuestra reina". Ellos le dijeron a ella: "Sea el del rey o el de la reina, dánoslo." Les dieron el

⁴¹⁸ *Desc. In.*, 164-172. Para la traducción del texto sumerio del *Descenso de Inanna* sigo básicamente la traducción del ETCSL (The Electronic Texts Corpus of Sumerian Literature).

cadáver que colgaba del gancho. Uno de ellos lo roció con la planta que da la vida y el otro con el agua que da la vida. Y entonces Inanna resucitó⁴¹⁹.

A partir de aquí, el desarrollo del mito es conocido, y como hemos visto en el cap. 3.3, el regreso a la vida de Inanna y su subida desde el Más Allá provocarán la muerte de Dumuzi⁴²⁰.

En el texto, para referirse a lo que le ha pasado a Inanna, el sumerio usa la palabra: *uzu niĝ₂ sag₃-ga* que se traduce normalmente ‘cadáver’.

En la versión acadia no hay ningún pasaje que corresponda a éste, mientras en el resto del texto se encuentra en general una cierta correspondencia entre las escenas y los acontecimientos, aunque en sumerio son tratados en forma más detallada. En lugar de la escena con los jueces, por ejemplo, Ereshkigal parece lanzar un encantamiento en contra de ella, al que debería seguir la muerte de la diosa porque acto seguido Papsukkal, el ministro de Ishtar⁴²¹, va a pedir ayuda a Ea.

El texto dice:

ištu ullānumma Ištar ana kurnugi ūridu/ Ereškigal īmuršīma ina pānīša irūb/ Ištar ul immalik elēnušša ušbi/ Ereškigal pāša īpušma iqabbi/ ana Namtar sukkallīša amātu izzakar/ alik Namtar liqašši ultu pānījāma/ šūšašši šūši muršī lishupū Ištar/ muruṣ īni ana īnīša/ muruṣ ahi ana ahīša/ muruṣ šēpi ana šēpīša/ muruṣ libbi ana libbīša/ muruṣ qaqqadi ana qaqqadīša/ ana šāša gabbišāma ana [...]

En cuanto Ishtar descendió a Kurnugi, Ereshkigal la miró, y tembló delante de ella. Ishtar no deliberó, sino que tomó asiento por encima de ella. Ereshkigal abrió la boca y habló, dirigiendo sus palabras a su visir Namtar: “Ve, Namtar, llévatela de mi vista. Lanza contra ella sesenta enfermedades, para derrotar a Ishtar: la enfermedad de los ojos a sus ojos, la enfermedad de los brazos a sus brazos, la enfermedad de los pies a sus pies, la enfermedad del corazón a su corazón, la enfermedad de la cabeza a su cabeza. ¡Desátalas contra su cuerpo, contra cada parte de ella!”⁴²².

En la versión acadia, para rescatar a Ishtar, Ea crea un ser llamado *Aṣū šu-na mir*, “Su apariencia es brillante”, el cadáver de la diosa es indicado con la palabra *ḫalziqu*,

⁴¹⁹ *Desc. In.*, 273-281.

⁴²⁰ A tal propósito hay un detalle muy relevante: Inanna, cuando decide entregar a Dumuzi a los *galla* para que se lo lleven al Mas Allá, realiza los mismos gestos con los cuales los Annunaki habían provocado su muerte. El texto dice (*Desc. In.*, 354-358): “Ella lo miró, era la mirada de la muerte; le habló, era la palabra de la peste; le gritó, era el grito de la acusación: ‘¿Qué estáis esperando? ¡Llevaoslo!’”. La divina Inanna les entregó a Dumuzi el pastor”.

⁴²¹ Vemos cómo en acadio el fiel sirviente de la diosa es un hombre, mientras que en la versión sumeria Ninshubur es una mujer.

⁴²² *Desc. Ish.*, 63-75.

“odre”, y es la misma Ereshkigal la que dice a su visir Namtar que salpique el cuerpo de la diosa con el agua de la vida para que pueda ser conducida a su presencia y finalmente liberada.

Volviendo al texto sumerio, y a la idea de la muerte de Inanna, se hace varias veces referencia a la posibilidad de que Inanna al bajar al Más Allá pueda haber muerto. Es suficiente mencionar como ejemplo sólo el primer verso en el que se manifiesta esa idea, ya que, siendo la composición muy repetitiva, la misma palabra reaparece una y otra vez. Se trata de lo que Inanna dice en el pasaje en que instruye a Ninshubur sobre lo que tiene que hacer en caso de que ella no vuelva, esto es, ir ante Enlil, Nanna (Suen/Sin) y Enki, y lo que la muchacha repite tres veces cuando realmente va a buscar a los tres dioses: *ki-sikil* ^d*ga-ša-an-na kur-ra nam-ba-da-an-gam-e*, “no dejes que la joven Inanna muera en el Más Allá”.

Y esto es por lo que respecta a la muerte de Inanna. Para su vuelta a la vida, el sumerio usa la palabra *gub*, ‘levantarse’, verbo que, como hemos visto detalladamente en el cap. 3.4, equivale a los que en otras lenguas se usarán posteriormente para expresar el regreso a la vida desde la muerte de los dioses.

4.2.5 *La muerte y resurrección de los dioses. Introducción*

A fin de comentar la muerte y resurrección de los dioses de manera exhaustiva, tendré que retomar algunas consideraciones hechas en las secciones anteriores de este estudio, en particular las del cap. 3.3. Aquí, entre otras cosas, he creído oportuno trazar un esquema que recopilara las informaciones fundamentales acerca de los *dying gods*, y proponer una nueva clasificación de ellos. Los agruparé bajo las denominaciones de “dioses mayores” y “dioses menores”, que se basan en el rango que ocupan en la jerarquía divina de su tradición religiosa.

Una de las informaciones obtenidas del esquema y del sucesivo análisis, sobre la que me gustaría llamar la atención porque me parece de gran interés para el estudio de nuestros dioses, es que la muerte verdadera afecta sólo a los dioses de mayor categoría: muere Inanna (Ishtar), una de los principales dioses en Mesopotamia, Ba‘al, el gran dios de los semitas, Osiris, el primer de los dioses egipcios y muere Dioniso, probablemente el dios griego de mayor fama y, por supuesto, de gran poder.

El hecho de que mueran “en serio”, es decir, una sola vez, explica por qué la suya no es una muerte periódica, que se repite con el sucederse de las estaciones, y por qué

no es celebrada en rituales: tal vez, la razón de esta especie de anomalía podría encontrarse en el hecho de que el significado religioso de las historias en las que el dios muere era diferente del de las historias de las divinidades que eran personificaciones de la naturaleza y pertenecía a la esfera del mito antes que a la del rito. Así pues, más que negar que se trate de una muerte y considerarla como una desaparición, en contra de las evidencias textuales, tendría más sentido recorrer otro camino interpretativo, si es posible.

Otra puntualización a propósito de la muerte de los dioses, que deriva del examen de las agrupaciones que he propuesto, es que todas las divinidades que mueren están relacionadas con el cielo, de forma directa o indirecta: Inanna (Ishtar) es una diosa celeste por su aspecto astral de cara del planeta Venus que llega a cubrir el papel más prestigioso de “reina del cielo”; Ba‘al es el dios de la tempestad ugarítico, señor de los temporales que, temible, blande el rayo y determina la continuidad misma de la vida gracias a las lluvias, que controla; en Osiris y Dioniso, en cambio, la relación con el cielo se presenta de forma indirecta, a través de su parentesco: el egipcio es hijo de la diosa de la noche Nut y del dios de la tierra Geb, como el griego en la tradición órfica lo es del dios del cielo, Zeus y de la diosa del Infierno, una divinidad ctonia y por lo tanto equiparable a la tierra, Perséfone. Como hemos visto en el primer apartado de este capítulo y en el cap. 4.1, con respecto a la madre de Dioniso no hay una tradición unívoca. No obstante, en la tradición acerca del Dioniso que muere, que es el que trato aquí, el dios tiene por madre a Perséfone que, por coincidencia, es a su vez un *dying god*, aunque del otro tipo, el que incluye a las divinidades cuyo carácter mitológico y cultural es determinado gracias a la asociación con otro dios.

De todas formas, también en el caso de Inanna (Ishtar) y Ba‘al, los vínculos familiares son indicativos, más allá de su propio papel mitológico: Ba‘al es normalmente considerado hijo de Dagan, un dios de la fertilidad, dado que su nombre significa ‘trigo’⁴²³, aunque en algunas tradiciones es llamado hijo de ’El, el dios del cielo de los panteones semíticos, e Inanna (Ishtar) es considerada o bien hija de Nanna (Suen/Sin), el dios de la luna, o bien hija de An (Anu)⁴²⁴, el dios del cielo en Mesopotamia.

⁴²³ Sobre el dios Dagan, véase Feliu 2003.

⁴²⁴ Como he hecho con Inanna (Ishtar) y Enki (Ea), también con el dios del cielo mesopotámico específico que An es su denominación sumeria y Anu la acadia, y que por lo tanto usaré la primera si

Ahora bien, esta relación de algunos *dying gods* con el cielo y las divinidades que se le asocian puede ser un buen punto de partida para hacer ulteriores reflexiones acerca de su muerte. Pero antes, necesito profundizar dos aspectos que conciernen a los dioses del cielo: su naturaleza divina y los mitos en los que participan.

A propósito de la primera cuestión, hay una tendencia bien conocida en historia de las religiones que afecta a los dioses del cielo, esto es, su desaparición de la esfera activa de la religión, su retiro y consiguiente inactividad muchas veces a favor de un dios más joven que les sustituye: el término técnico para el dios del cielo que sufre esta evolución es *deus otiosus*. Y, con relación a la segunda, a pesar de que la característica principal de una divinidad ociosa es la de no tomar parte en ningún hecho mitológico o cultural, este género de dioses aparece en las epopeyas que constituyen el comienzo de las literaturas antiguas, precisamente porque narran los sucesos que determinaron el curso de las cosas divinas y humanas que llenaron las páginas de las mitologías antiguas de relatos maravillosos, las cosmogonías.

Estas consideraciones preliminares son necesarias porque en este apartado intentaré interpretar la muerte y resurrección de los dioses en relación con las historias de dioses del cielo y dentro del marco de los mitos cosmogónicos. Por lo tanto, presentaré a los dioses de los que voy a hablar en el específico contexto de su religión, involucrando a otras divinidades y, en algunos casos, ampliando el espectro a más de una historia mitológica que protagonizan.

Antes de empezar, es necesaria una última puntualización. En esta sección, me ocuparé sólo de Zeus y los griegos, de Inanna y los sumerios y de Ba'al y los ugaríticos, y aclararé en §6, después de haber completado la explicación general, por qué he tenido que dejar de lado a los otros dos dioses del mismo grupo de los que he estado hablando, Telipinu y Osiris.

4.2.6 *Los dioses del cielo y los mitos cosmogónicos*

Las divinidades del cielo y las de la tierra se distinguen por su antigüedad y universalidad: es posible encontrar la figura divinizada de la tierra y del cielo prácticamente en todas las civilizaciones antiguas, entre las más evolucionadas (área Mediterránea o asiática, por ejemplo) y entre las más primitivas (África, América o

estoy tomando en consideración la tradición sumeria, la segunda cuando comento un mito acadio, y las dos si hago referencia a la religión de Mesopotamia.

Australia) y, por más que su caracterización específica, como es natural, sea diversa dependiendo de la cultura en cuestión, su esencia es claramente común.

Y es precisamente de algunos de estos rasgos comunes, que pueden con razón ser atribuidos al tipo abstracto de dios del cielo, de los que me interesa hablar ahora, dado que no es éste el sitio oportuno para una detallada descripción de todos los caracteres que los dioses del cielo manifiestan en las distintas mitologías⁴²⁵.

En particular, para intentar explicar la naturaleza de las divinidades que mueren, tomaré como referencia el tipo de evolución a la que los dioses del cielo se enfrentan.

El dios del cielo representa uno de estos seres primordiales que habitan el cosmos desde el principio y que, en maneras diferentes, es responsable del nacimiento de las cosas que pueblan el mundo. Es poderoso, aunque no todopoderoso, es sabio, aunque no lo sabe todo, y en general indiferente a lo que le pasa a las criaturas a las que ha generado. Por eso, nos encontramos con la posibilidad de que sea desafiado por seres malignos que viven *ab aeterno*, como él, que no raramente lo derrotan, o lo vemos impotente frente a ciertas fuerzas, como el destino, a las que no puede controlar y, a las que, por lo contrario, ha de someterse. Su indiferencia puede como mucho desembocar en una actitud benévola ya que, por ejemplo, de él procede la lluvia que garantiza la vida en la tierra.

En un cierto punto en la evolución del pensamiento religioso humano, el dios del cielo exaspera estos aspecto de lejanía e imperfección y se cristaliza en formas divinas no activas, dejando sus tareas de garante de los agentes atmosféricos a otros dioses astrales, como el dios del sol, de la luna o, más frecuentemente, en las tradiciones que nos interesan, al dios de la lluvia. Estos dioses desarrollarán también otras nuevas atribuciones, que los dioses del cielo nunca habían tenido, como por ejemplo, la intervención en los hechos humanos, la adquisición de caracteres nuevos, como la moralidad, que hace de ellos los garantes de la justicia a los que los hombres se pueden dirigir sabiendo que recibirán apoyo; gracias a estas novedades en sus figuras divinas, estos nuevos dioses que derivan de los antiguos dioses del cielo se convierten en divinidades muy queridas y de gran prestigio.

En este estadio, el originario dios del cielo desaparece, ya no recibe culto y se queda en la memoria religiosa, o más bien mitológica, colectiva, donde aparecerá como

⁴²⁵ Acerca de los dioses del cielo, véase: Foucart 1908-1922, p. 1926, pp. 580-585; Eliade 1985, pp. 38-123; Culianu–Aveni 2005, pp. 8425-8432; Eliade–Sullivan 2005, pp. 2309-2313.

el protagonista de antiguas y oscuras leyendas acerca de la generación del mundo y de los dioses “actuales”, los mitos cosmogónicos.

También el de las cosmogonías es un tema muy vasto que no puede encontrar un tratamiento satisfactorio en estas páginas, ya que el objeto de mi disertación es otro, y las cosmogonías lo tocan sólo de manera tangencial. Por eso, como he hecho antes con los dioses del cielo, daré sólo las líneas esenciales de este argumento, las que sirven para mi discurso en este capítulo, mientras que para cualquier otra referencia más profundizada a ellos remito a la bibliografía de las notas 425 y 426.

Los mitos cosmogónicos, según su etimología dice, recogen las historias relativas al nacimiento (γένεσις) del universo (κόσμος) y a su organización, y remontan a los años remotos cuando los dioses que hemos aprendido a conocer aún no estaban, los hombres no vivían y las plantas y los animales todavía tenían que hacer su aparición. En esa época, el espacio cósmico estaba a merced de divinidades ancestrales, criaturas primordiales, y de seres sobrenaturales, que en muchos casos tenían el aspecto de monstruos peligrosos, que no conocían ley ni sentían temor por algún poder superior.

En una palabra, eran los tiempos del caos. Pero es precisamente de esta confusión general de la que poco a poco los dioses de una nueva generación procedieron; el mundo se fue poblando de plantas, animales y hombres y el orden se fue sustituyendo al arbitrio: los mitos cosmogónicos hablan precisamente de esto, de cómo eran las cosas antes de que se alcanzara el aspecto del mundo necesario para su ordenada y civil sobrevivencia y del proceso que llevó a esta situación.

Mitos acerca del origen del universo son conocidos en prácticamente todas las culturas antiguas, desde las más primitivas hasta las más modernas⁴²⁶. Sin embargo, los que me interesan ahora son los mitos cosmogónicos que implican el tema de la sucesión de los dioses en control del cielo, el llamado “Reinado en los cielos”. Este tópico se puede encontrar sólo en algunas mitologías, y concretamente en la hurro-hitita⁴²⁷, en la babilonia, en la ugarítica y en la griega, cada una de las cuales conserva el relato de la transmisión del poder entre los dioses antiguos y los dioses jóvenes, en poemas épicos

⁴²⁶ Para una visión de conjunto, véase Lang 2005, pp. 1985-1991, y la bibliografía indicada.

⁴²⁷ Los hurritas estaban asentados en una vasta zona de Oriente Próximo (Mesopotamia septentrional, Siria y Anatolia, por ejemplo) durante la Edad del Bronce, y su reino más importante fue el que se formó alrededor de la ciudad de Mitanni. Notablemente, los hurritas convivieron con los hititas e influenciaron mucho su mitología.

de gran valor literario y que son, respectivamente, el *Canto de Kumarbi*, el *Enuma Elish*, el *Ciclo de Ba'al* y la *Teogonía* de Hesíodo.

Es más, varios estudios han demostrado que estos mitos tienen mucho en común, sobre todo por lo que tiene que ver con la tradición hitita y la griega, y la conclusión a la que se ha llegado al respecto es que las cosmogonías próximo-orientales han influido sobre la tradición griega presentada por Hesíodo y por el orfismo⁴²⁸.

Es precisamente de los asuntos relacionados con los mitos de la sucesión divina en las mitologías sumeria, ugarítica y griega en clave comparativa de los que voy a hablar ahora. Empezaré por la tradición helénica.

4.2.7 Grecia: Zeus y la sucesión divina

Según la descripción de los eventos cosmogónicos en la *Teogonía* de Hesíodo⁴²⁹, había en principio cuatro elementos que habitaban el cosmos, Caos, Gea, Tartaro y Eros, y el primer ciclo de dioses empieza con el nacimiento de los hijos de Gaia, ‘la tierra’, uno de los cuales, Urano, ‘el cielo’, se convierte a la vez en el esposo de su madre y, visitándola todas las noches, genera con ella varios hijos, entre los cuales los Titanes, los Cíclopes y los Centímanos.

Urano odiaba a sus retoños, y los tenía confinados en el vientre de Gea; la diosa, a causa del gran dolor que esto le causaba, decidió liberarse de él, armando la mano de Crono, el más joven de la estirpe de los Titanes, contra él. Crono, emasculó a su padre con una hoz, liberando a Gea de la pesada carga que era Urano, y reduciendo a éste a la impotencia también política, ya que su poder se explicitaba prácticamente en una ininterrumpida generación de hijos con Gea, a la que impedía dar a luz. Pero su reinado durará poco, y él también será depuesto por un hijo suyo, que, como él había hecho, eliminará a su progenitor de la escena religiosa.

El mito de Crono y Zeus es muy famoso: consciente de que perderá el poder a mano de un hijo suyo, Crono engulle a sus descendientes recién nacidos, hasta que su esposa, y hermana, Rea, decide parar el hábito salvaje y salva al último bebé, Zeus, dando de comer a su marido una piedra envuelta en pañales y escondiendo el pequeño futuro soberano en Creta; aquí, lo encomienda a los cuidados de la cabra Amaltea, para

⁴²⁸ Para las relaciones entre las cosmogonías, véase Bernabé 2008c, pp. 899-931; López-Ruiz 2010, pp. 84-129. Para las cosmogonías órficas, véase West 2008, pp. 279-289; Bernabé 2008, pp. 291-324a y López-Ruiz 2010, pp. 130-170.

⁴²⁹ Para la *Teogonía* de Hesíodo, véase el comentario de West 1966.

que lo alimente, y de los Curetes, que danzarán armados todas las veces que el niño divino llore, para cubrir con el ruido de las armas sus gritos y no dejar que lleguen a oídos del cruel Crono. Así Zeus se salva⁴³⁰.

En este punto la tradición de lo que sucede diverge. Hesíodo, y como él, otros autores⁴³¹, cuenta que Crono es desterrado y que Zeus, antes de ser proclamado rey de los dioses, tiene que enfrentarse a los terribles hijos de Gaia, los Titanes y Tifón.

La versión de la emasculación de Crono a manos de Zeus⁴³², que repite la de Urano por Crono, y que retoma la narración próximo-oriental de la sucesión de los dioses, está recogida en las *Rapsodias* órficas, que como hemos visto fueron recopiladas en el siglo I a.C. –lo cual no quita que esta variante de la historia fuera conocida desde antes, aunque Hesíodo pueda haber decidido no incluirla en su relato de los eventos⁴³³–. En las *Rapsodias*, por tanto, Zeus, adulto, devuelve el favor a su padre: lo emascula, lo obliga a vomitar a sus hermanos y se queda con el poder que, esta vez, usará de forma más útil que sus antecesores.

Zeus⁴³⁴, ya no es el cielo mismo, es una de sus atribuciones, probablemente la más importante, la tormenta: νεφέληγερέτα, ‘el amontonador de nubarrones’, ὑψιβρεμέτης, ‘que truena en lo alto’, τερπικέραυνος, ‘que se complace con el rayo’, son algunos de sus epítetos y los griegos solían usar la expresión “Zeus llueve”, para indicar que el dios mismo era la causa del fenómeno meteorológico⁴³⁵.

De todas formas, cabe decir que vestigios relativos a su origen como dios del cielo, es decir, de un dios que por su esencia no tiene un peso de relieve en la religión, se translucen en el hecho de que, por más que sea el principal de las divinidades helenas, Zeus tiene un culto relativamente restringido, ve su reino amenazado por la más monstruosa de las criaturas, el terrorífico Tifón con grandes alas y cuerpo de

⁴³⁰ En el segundo volumen de “Adonis, Attis, Osiris” (p. 282-283) del *The Golden Bough*, Frazer considera que en Bitinia Attis hubiera podido mantener los rasgos de una divinidad del cielo, “el padre cielo”, y que por lo tanto la historia de su castración retomaríala de Urano, Crono y Zeus.

⁴³¹ Por ejemplo, Apolodoro (1, 1- 2, 1) cuenta que Crono emascula a Urano, pero que Zeus, para suplantar a Crono, pide ayuda a Metis, la diosa de la sabiduría, que da a Crono un bebedizo para que vomite primero la piedra que había engullido en lugar de Zeus, y después a todos los hijos.

⁴³² OF 225 Bernabé.

⁴³³ Sobre las *Rapsodias*, véase West 2008, pp. 279-289 y Bernabé 2008a, pp. 291-324.

⁴³⁴ Acerca de Zeus, véase Cook 1914 y Graf 2005, pp. 9951-9954.

⁴³⁵ He hablado de las relaciones de Zeus, dios de la lluvia, con los fenómenos meteorológicos en el cap. 2.2.

serpiente⁴³⁶, y, engulle a su primera mujer, la diosa Metis, ‘sabiduría’, hija de Océano y Tetis, para poder obtener todo el conocimiento del universo⁴³⁷.

En el nuevo arreglo del orden universal, ahora que los dioses jóvenes han suplantado a los viejos, hay que decidir cómo dividir el poder. Zeus tiene cinco hermanos, los dioses Deméter, Hera, Posidón, Hades y Hestia, todos legítimos herederos del poder como él, aunque él se ha demostrado el más valiente en contender con su padre. De forma pacífica, Zeus y sus hermanos varones, Posidón y Hades, comparten el poder de las esferas más importantes en las que se divide el universo, el cielo, el mar, la tierra y el Inframundo. Echando la suerte, a Hades le toca el reino del Más Allá, a Posidón el del mar y a Zeus el del cielo, mientras que la tierra es dominio de los tres; Zeus recibe además el título de “padre de los dioses y de los hombres”, aunque en realidad no ha sido él quien genera las cosas en la tierra (y de hecho este epíteto en su caso es de carácter social y no biológico), se casa con su hermana Hera y ya sabemos que engendra a una cantidad de hijos divinos y semi-divinos gracias a sus múltiples relaciones amorosas con diosas, ninfas y mujeres mortales. Desde este momento él será el más importante de los doce dioses que componen la asamblea divina del Olimpo. En teoría, los tres hermanos tendrían igual dignidad, pero en la práctica la posición de Zeus es ligeramente más elevada.

En definitiva, Urano y Crono son ejemplos de *deus otiosus*, que pierden el poder que un tiempo habían tenido y Zeus es el dios activo. El destino al que se enfrentan lo demuestra claramente. Después de que el hijo Crono lo suplantase, en efecto, de Urano los mitos no dicen nada más (y tampoco los ritos, ya que Urano nunca recibió culto), mientras que acerca del destino del propio Crono se contaban diversas historias: en la *Teogonía* es descrito encadenado en el Tártaro con los otros Titanes⁴³⁸, pero en los *Erga* es el soberano de los Campos Elíseos⁴³⁹; también, es imaginado como un dios dormido en los límites del mundo antiguo, o bien en el este (Frigia), o bien en el Oeste (Britania)⁴⁴⁰.

⁴³⁶ Hes., *Th.* 820-880.

⁴³⁷ Hes., *Th.* 886-900 y *Fr.* 343, 4-15.

⁴³⁸ Hes., *Th.* 851.

⁴³⁹ Hes., *Op.* 168. También en Píndaro (*P.* 4, 291 y *O.* 2, 60) hay la misma caracterización del dios.

⁴⁴⁰ Plu., *De fac. orb. lun.* 941A-942C y *de def. orac.* 419E-420A. Acerca de Crono, véase Versnel 1993, pp. 89-135, especialmente las páginas 90-99, donde es tratado el mito de Crono y se detallan las tradiciones que menciono.

4.2.8 Ugarit: Ba'al y la sucesión divina

También desde la floreciente ciudad siria de Ugarit tenemos mitos que relatan la división del poder entre los dioses del panteón. A pesar de no ser estrictamente un mito cosmogónico, en el *Ciclo de Ba'al* el tono general es parecido al de una historia acerca de la conquista del dominio universal entre dioses. En él están involucrados Ba'al, Yam, Mot y, hasta un cierto punto, el joven 'Athtar⁴⁴¹, mientras otros dioses, como 'Anat, la diosa guerrera, Shapash, la diosa del sol, de las que ya he hablado, Kothar-wa-Hasis, el dios artesano, y 'Athirat, diosa madre y esposa de 'El, hacen su aparición apoyando uno u otro de los candidatos. Desde el alto de su autoridad, 'El actúa como el garante del orden universal.

Ba'al es un dios de la lluvia, es decir que no es propiamente un dios del cielo. El titular del cielo es, en las mitologías semíticas y no solo de Ugarit, el dios 'El⁴⁴².

'El, cuyo nombre significa 'dios', es el primero de los dioses de los panteones semíticos, el 'ab, 'padre', 'ab šnm, 'padre de los años', 'adn 'ilm (/rbm), 'señor de los (grandes) dioses', bny bnwt, 'el creador de las criaturas', 'ab 'adm, 'el padre del género humano', normalmente representado como un benévolo hombre anciano barbudo, sentado en el trono, que parece un *pater familias* sabio y bondadoso que asiste, aconseja y ayuda a los otros miembros de la familia, sobre todo los más jóvenes: por eso recibe el epíteto *ltpn*, 'benigno 'El'⁴⁴³.

Sin embargo, en un determinado momento, el mando supremo pasa a Ba'al, joven e impetuoso, que se convierte en el nuevo soberano de los dioses. Para poder alzarse con el poder, Ba'al ha de enfrentarse a los otros dos dioses más potentes, Yam, el dios de las aguas, y Mot, el dios de la muerte.

En el principio de la composición, 'El, que aquí es llamado padre de Yam y Mot pero no de Ba'al, al que todos se dirigen como hijo de Dagan, parece apoyar a Yam como futuro rey de los dioses y se apresura para que se le construya un palacio que pruebe su futura posición de dominio. Sin embargo, para poder llegar al punto más alto de la jerarquía divina, Yam tiene que derrotar a Ba'al y durante una asamblea, el dios del mar envía a sus mensajeros a hablar prepotentemente a los dioses que tan solo de

⁴⁴¹ Athtar es un dios de importancia secundaria en la mitología ugarítica, cuyo papel se limita a disputarle el trono a Ba'al cuando los dioses creen que está muerto.

⁴⁴² Acerca de 'El, véase Pope 1995; Herrmann 1999a, pp. 274- 278 y Walls 2005a, pp. 2742-2743. Acerca de An, Groneberg 2004, pp. 49-57 y Chiodi 2005, pp. 301-303.

⁴⁴³ Para los epítetos en los textos ugaríticos, véase Rahmouni 2008.

verlos se espantan y muestran signos de sumisión, tanto que Ba'al les reprocha por su actitud. Los mensajeros, refiriéndose a Ba'al, exhortan los otros a:

tn.ilm.dtqh.
dtqyn.hmlt
tn. b' l[.w'nnh]/
bn.dgn.arṭm.pḏ

Entregad, dioses, a quien rendís pleitesía, a quien rendís pletesía, multitudes. Entregad a Baal [y a sus servidores], al hijo de Dagón, de cuyo oro pueda apoderarme⁴⁴⁴.

'El consiente en que Yam desafíe a Ba'al:

[]tr.abh.il[.]
'bdk.b'l.yymm.
'bdk.b'l/[nhr]m.
bn.dgn.a[s]rkm.
hw.ybl.argmnk.
kilm/[t'yk]ybl.
wbn.qdš.mnḥyk

[Respondió] el Toro El, su padre: – Siervo tuyo es Baal, ¡oh Yam!, siervo tuyo es Baal, [¡Nahar!], el hijo de Dagón tu prisionero. Él te aportará un tributo como los (otros) dioses, él te aportará como los santos una ofrenda⁴⁴⁵.

A una primera fase en la que, al parecer, Yam ha derrotado a Ba'al, ya que se le está construyendo un palacio, sigue otra en la que Ba'al se prepara para enfrentarse al dios, y para esto Khotar-wa-Hasis forja para él unas armas y le dice que, gracias a ellas:

tqh.mlk.'lmk.
drktdtdrdrk

Posesiónate de tu reino eterno, de tu dominio por los siglos de los siglos⁴⁴⁶.

De sus palabras se entiende que el poder de Ba'al será duradero. El dios gana a Yam, y obtiene que le sea construido un palacio como morada que simbolice su hegemonía. El que sea ahora el rey de los dioses es explícito en las palabras de 'Anat:

mlkn.aliyn.b'l.
ṭṭn/in.d'lnh.
klnyy.qšh/nbln

⁴⁴⁴ KTU 1.2 I 23-26. Trad. del Olmo Lete 1998, p. 53.

⁴⁴⁵ KTU 1.2 I 38-43. Trad. del Olmo Lete 1998, p. 54.

⁴⁴⁶ KTU 1.2 II 10-11. Trad. del Olmo Lete 1998, p. 56.

kl̥nyy.nbl.ksh

‘¡Nuestro rey es Baal, el Todopoderoso, nuestro Juez, al que no hay quien supere!’
todos a una su cáliz le llevaremos, todos a una le llevaremos su copa.⁴⁴⁷

Entonces Mot, el dios de la muerte, siempre a través de mensajeros, alcanza a Ba‘al y le lanza su desafío, como ya hemos visto. Esta vez, ’El apoya a Ba‘al desde el principio, a pesar de que Mot sea aquí *ydd ’il ġzr*, ‘el amado de ’El, el héroe’, como lo había sido también Yam, y, cuando muere, lamenta sumamente su pérdida.

Hay un pasaje en el texto, que me parece interesante porque da la impresión de que Ba‘al, después de la victoria sobre Yam, tal vez demasiado seguro de su fuerza, decide ampliar sus dominios alcanzando el reino de Mot, el Más Allá:

bkm.yṭb.b‘l.lbhth
umlk.ublmlk/
arṣ.drkt¹⁴³yṣtkn
dll.al.ilak.lbn/ilm.mt.
‘ddlydd/il.ġzr.
qra.mt/bnpšh.
strnydd/bgngnh
aḥdy.dym/lk.‘l.ilm.
l¹⁴⁵ymru/ilm.wnšm.
dyšb/[‘].hmlt.arṣ.

¿Después que se ha sentado Baal en su casa, alguien, rey o no, una tierra de dominio establecerá? ¿Un correo no he de enviar (ahora) al divino Mot, un heraldo al amado de El, el Adalid, de modo que grite a Mot en su alma, se intruya al amado de El en su interior? Yo soy el único que reinará sobre los dioses, el que de veras engordará a dioses y hombres, el que saciará a las multitudes de la tierra⁴⁴⁸.

Tenemos aquí a dos dioses que se consideran los más poderosos y que han llegado a un punto en el que tienen que medirse el uno con el otro para ver quién es realmente el único que merece llevar el título de soberano absoluto.

Ya sabemos el resultado del desafío: Mot prevalece sobre Ba‘al, si bien la cuestión será resuelta con el regreso final de Ba‘al, que retoma su posición y liderazgo para siempre.

⁴⁴⁷ KTU 1.3 II 33-36. Trad. del Olmo Lete 1998, p. 75.

⁴⁴⁸ KTU 1.4 VII 42-52. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 90.

Pero, antes de que ‘Anat rescate a su hermano matando a Mot, los dioses están obligados a buscar un sustituto para Ba‘al, para que el mando de los cielos no se quede vacante. Su elección cae en ’Athtar, que de todas formas no parece adecuado para el cargo, porque es demasiado bajo para sentarse en el trono de Ba‘al; también en un pasaje anterior en el texto, ’Athtar no ha sido tomado en consideración por ’El como posible soberano en vez de Yam porque no está casado.

Entonces, en el *Ciclo de Ba‘al*, ‘El sería el *deus otiosus* y Ba‘al su sucesor condenado a morir y las vicisitudes míticas de los dioses ugaríticos aquí narradas, permiten ver en este texto un mito de sucesión en el que tres dioses que representan tres fuerzas universales se enfrentan.

4.2.9 Mesopotamia: Inanna (Ishtar) y la sucesión divina

El mito cosmogónico *Enuma Elish*, compuesto en acadio hacia finales del II milenio, también revela rasgos en común con las obras griega, ugarítica e hitita. Como en los otros casos, el *Enuma Elish*, cuyo título es tomado del primer verso y significa ‘Cuando en lo alto’, habla del universo, de las fuerzas que lo rigen, de los dioses y de sus peleas para predominar, que ven a Marduk, el dios jefe de Babilonia, alcanzar el honor de dios principal. La descendencia divina, tal como está relatada en el poema, empieza desde las aguas, Tiamat, las aguas saladas y principio femenino y Apsu, las aguas dulces y principio masculino, que existían antes que todo lo demás, hasta antes que la tierra y el cielo. Su bisnieto es Anu, el dios del cielo, padre de Ea, el dios astuto, padre de Marduk, el dios de la tempestad⁴⁴⁹ e inspirador de los versos⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ En realidad, Marduk no es un dios de la tempestad. Su carácter originario es bastante complicado de definir, porque al parecer fue adquiriendo los aspectos de otros dioses hasta convertirse en el dios principal de Babilonia y, cuando la ciudad se impuso en el escenario político de la región, en una divinidad muy importante también en las tradiciones religiosas mesopotámicas. Sin embargo, no hay traza de su relación con la tempestad, por dos motivos al menos: uno es que en Mesopotamia meridional la ausencia de lluvia hacía difícil la veneración de un dios que las representaba, y el otro que el dios mesopotámico de la lluvia es en realidad Ishkur/Hadad, con el que Marduk no comparte atributos. Es probable que en el *Enuma Elish* haya habido una asimilación de mitos, como por ejemplo, el famoso de la lucha del héroe contra el caos (el enfrentamiento de Marduk contra Tiamat recuerda claramente el de Ba‘al contra Yam) y de motivos que procedían desde Siria, y por lo tanto Marduk se haya convertido en el equivalente babilonio del Ba‘al ugarítico o del Zeus griego, tal como aparecen en los poemas cosmogónicos. Para la cuestión, véase Frymer-Kensky–Pettinato 2005, p. 2809.

⁴⁵⁰ Habría muchos comentarios que hacer al *Enuma Elish* y a sus similitudes con los poemas cosmogónicos de otras culturas. Sólo para dar un pequeño ejemplo de esta reciprocidad, es fácil reconocer en Apsu y Tiamat los homéricos Océano y Tetis (*Il.* 14, 201), que An coincide con Urano, Ea con Crono y Marduk con Zeus. Para el *Enuma Elish*, véase Heidel 1942 y Foster 2005, y para la perspectiva comparativa, López-Ruiz 2010, p. 90-91.

Sin embargo, no voy a considerar este mito en particular, aunque a veces podré hacer referencia a algunos personajes o hechos que se encuentran ahí, sino algunos mitos de los que Inanna (Ishtar) es protagonista y en los que, según mi idea, parecen volver las modalidades de las historias cosmogónicas. El objeto de mi comentario es Inanna (Ishtar) porque me estoy ocupando de la muerte de algunos *dying gods* y la opinión común es que Marduk, que un tiempo fue insertado en la categoría, no puede ser considerado uno de ellos⁴⁵¹. Además, Inanna (Ishtar) es una figura divina conocida en toda Mesopotamia ya desde una época muy temprana, atestiguada desde el IV milenio a.C., frente a Marduk, del que tenemos testimonios a partir del III milenio a.C. (aunque el dios era más antiguo), y cuya importancia religiosa se debió a los éxitos políticos de Babilonia, primero con Hammurapi en el siglo XVIII a.C., y sobre todo a partir del siglo XIII a.C.

Luego, dado que no existe una epopeya centrada exclusivamente en Inanna (Ishtar) y en su conquista del poder, sino más bien se trata de alusiones sueltas que se hallan en diferentes composiciones poéticas dedicadas a la diosa, y que pueden prestarse a una interpretación general inherente a los ciclos del poder divino, en este apartado consideraré mitos a los que hasta ahora no había hecho referencia, como el ya mencionado *Descenso*, pero esta vez me referiré a esta famosa historia en el intento de leer otros particulares que apoyen la idea de la muerte de la diosa en el ámbito cosmogónico.

Al ser la situación sumeria un poco más complicada que la griega y la ugarítica, por la variedad de testimonios literarios sobre este asunto que se pueden tener en cuenta, y por la naturaleza misma de la diosa, considero necesario detenerme un poco más en la descripción del carácter divino de Inanna (Ishtar) y de los otros dioses involucrados en los mitos de los que hablaré, y por los que voy a comenzar.

También en Mesopotamia existe el dios del cielo, que como en Grecia se llama directamente ‘cielo’, y es An (Anu), que está casado con ‘la tierra’, Ki, recibe el título de “padre de los dioses” y es también el responsable del nacimiento de la vegetación.

Hay que notar, sin embargo, que para los sumerios existían otras tres divinidades que flanqueaban a An y que eran consideradas casi como sus pares. Eran a su vez representantes de elementos cósmicos básicos e indispensables para asegurar la vida de

⁴⁵¹ Para la cuestión, véase el cap. 2.2.

la naturaleza: “la atmósfera”, es decir, el dios Enlil, “las cumbres”, o sea, la diosa Ninhursanga y “las aguas dulces”, el dios Enki; Enlil y Ninhursanga aparecen como hijos de An, y Enki es recordado también como dios astuto, habilidoso.

Subordinados a ellos están las divinidades de las generaciones sucesivas, que se sitúan en una posición de parentesco con An, siendo entendidos en general como sus nietos o bisnietos. También estos dioses jóvenes representan elementos cósmicos de gran importancia, aunque menos que agua, cielo y tierra, y de hecho no tienen la misma autoridad que los dioses viejos, y emanan directamente de ellos: el dios de la luna Nanna (Suen/Sin), el dios del sol Utu⁴⁵² e Inanna (Ishtar), en su calidad de diosa celeste que representa el planeta Venus o la estrella vespertina, por ejemplo. Nanna (Suen/Sin) es hijo de Enlil y, en la tradición sumeria, Utu e Inanna (Ishtar) son dos de los hijos de Nanna (Suen/Sin).

Por lo que concierne a Inanna (Ishtar), como he tenido ocasión de decir en los capítulos anteriores, la diosa representa una figura mitológica extremadamente compleja y fascinante⁴⁵³. En algunas composiciones sumerias de carácter himnico se le llama Ninmeshara, ‘señora de todos los poderes divinos’ y, de hecho, si ponemos juntas todas las tradiciones, los mitos y los aspectos que van bajo su nombre y entran en su dominio, nos encontramos con un personaje en el que con toda probabilidad confluyeron numerosos substratos procedentes de sitios y épocas diferentes, cuyo predominio dependió también de los eventos históricos que llevaron una ciudad a prevalecer sobre otra. Por lo tanto, a lo largo de la historia religiosa y mitológica mesopotámica, todos estos rasgos se amalgamaron, aunque a veces emergen evidentes contradicciones entre las numerosas facetas mitológicas de la diosa.

Sin embargo, es posible reconducir esta gran variedad en cuatro aspectos predominantes: uno relacionado con la fertilidad, otro con el cielo, otro con la guerra y otro con el eros.

La forma antigua del nombre de la diosa sumeria es Ninanna, palabra que puede ser traducida o bien ‘la señora del racimo de dátiles’, o bien ‘señora del cielo’, ya que *an* significa tanto cielo (y es de hecho el nombre del dios del cielo, como hemos visto), como dátil, lo cual nos lleva a los dos primeros ámbitos de sus dominios.

⁴⁵² El nombre acadio del sumerio Utu es Shamash.

⁴⁵³ Para una panorámica más completa acerca de Inanna (Ishtar), véase el cap. 3.1.

Como diosa del depósito de los dátiles, es la compañera de Amaushumgalana, ‘la gran fuente del racimo de dátiles’, en un culto que tiene todas las características de las ceremonias conectadas con la fertilidad: las dos divinidades son protagonistas de una hierogamia que sanciona la unión entre el dios que encarna la fuerza regeneradora de las palmeras y la diosa que representa las provisiones, para que juntos favorezcan y hagan efectiva la cosecha de los dátiles; la ciudad de Uruk, situada en una zona de gran difusión de las plantas de dátiles, era justamente el centro de su veneración, y en general, del culto de Inanna (Ishtar)⁴⁵⁴.

Por otra parte, si el epíteto Ninanna es considerado en su sentido de ‘señora del cielo’, delata las múltiples relaciones que la diosa tiene con la esfera celeste. Principalmente, Inanna (Ishtar) es el símbolo del lucero del alba y el vespertino, el planeta Venus, y, en este papel, en la tradición sumeria, forma una especie de tríada astral ideal a lado de su hermano Utu, el dios del sol, y de su padre Nanna (Suen/Sin), el dios de la luna; en un período sucesivo, la Inanna (Ishtar) diosa del éter, consigue suplantar a Antum, la diosa del cielo esposa de An, el dios del cielo y autoridad suprema, y asume su título de “reina del cielo”. Como diosa del cielo, Inanna (Ishtar) adopta el símbolo la estrella de ocho puntas.

Sin embargo, Inanna (Ishtar) es sobre todo una divinidad guerrera. El movimiento de las líneas enemigas una contra otra era llamado “la danza de Inanna”, como si la diosa guiase un baile en el momento del ataque; el animal que la representaba en este caso era el león. El ruido de las armas y de los carros en la batalla, junto con la destrucción que conlleva la guerra, recuerdan el ruido tremendo del trueno y los destrozos que puede provocar la furia de las tempestades y por eso, en la himnología de

⁴⁵⁴ En las religiones antiguas, por su fuerza, el toro es asociado generalmente con las divinidades de la fertilidad. En la mitología mesopotámica, en cambio, el toro aparece relacionado más bien con las divinidades del cielo, porque su bramido recuerda el ruido del trueno (en realidad, habría que considerar también el hecho de que la vegetación depende de las lluvias, por lo tanto la vinculación toro-cielo, seguramente predominante, tampoco se puede aislar del todo de la esfera de la fertilidad). El toro es una personificación de An. De todas formas, el “toro celeste” aparece en un par de ocasiones con Inanna (Ishtar), diosa que, como estamos viendo, no es principalmente una divinidad de la fertilidad. En el *Gilgamesh*, se cuenta que, encaprichada del rey que la rechaza y humilla, la diosa pide a su padre An que le preste el “toro celeste” para que la vengue. Sin embargo, Gilgamesh y Enkidu lo matan, provocando ulteriormente la ira de Inanna (Ishtar), que pretende cobrarse las ofensas recibidas de Gilgamesh con la muerte de su amigo. En el *Descenso de Inanna*, encontramos al toro celeste Gugalanna personificado en el dios marido de Ereshkigal, para honrar cuya muerte Inanna va al Más Allá.

Inanna, a menudo la diosa aparece al lado de su hermano Ishkur, que es el verdadero dios del rayo y de la tormenta en las tradiciones sumerias⁴⁵⁵, y toma sus atributos⁴⁵⁶.

Finalmente, el último de los rasgos divinos atribuidos a Inanna (Ishtar), es el que está tras el nombre Nininna, el ‘búho-amante’. Inanna-Nininna es la protectora de las cortesanas, venerada en forma de búho ya que, de igual modo que el ave rapaz actúa principalmente al terminar el día, también el momento propicio para las actividades eróticas es cuando cae la noche⁴⁵⁷.

Encontramos la misma amalgama de temas y superposiciones de creencias locales que después se fusionaron, a pesar de que las peculiaridades nunca se anularon del todo, en los mitos que tienen como protagonista a la diosa. Éstos también son numerosos y variados; de todas formas, ahora me interesa centrarme en los que relatan, en sumerio, la conquista del poder por parte de la diosa, los llamados *Inanna y An*, *Enki y el orden del mundo*, *Inanna y Enki*, y el *Descenso de Inanna*.

El primero puede ser reconstruido en manera no siempre segura a causa de las numerosas lagunas que interrumpen el texto. La trama gira alrededor del deseo de Inanna de apoderarse del E-anna, ‘la casa de An’; en el texto los motivos de esta resolución no son claros, pero el hecho es que Inanna roba el E-anna del cielo y lo lleva

⁴⁵⁵ El dios Ishkur es el equivalente sumerio del acadio Adad (y del levantino Hadad). Sin embargo, mientras Ishkur representa principalmente las precipitaciones atmosféricas en sus manifestaciones violentas, Adad posee también un aspecto benéfico, porque las lluvias que aporta propician la fertilidad de la tierra. Ishkur (como Adad) es hijo de An, o de Enlil, y hermano de Inanna (Ishtar) en cuanto que, como hemos visto, la paternidad de ella también es atribuida a uno de estos dos dioses o a Nanna (Suen/Sin). Hay también otro dios que, a través de la asociación con Ishkur, parece adquirir las características de divinidad de la lluvia. Se trata de Ninurta, una divinidad de la guerra, hijo de Enlil, y por lo tanto, también hermano de Inanna (Ishtar). En el templo consagrado a él en la ciudad de Kalhu (moderna Nimrud), de la época del rey Arsubanipal II (siglo VIII), hay una representación de un dios que persigue al león alado Anzû (es sumerio, Imdugud), y en las manos lleva lo que parecen ser rayos: este particular hace problemático entender si el dios del relieve puede ser el propio Adad o Ninurta, titular del templo y protagonista del antiguo mito en el que Anzû (Imdugud) roba las tablillas del destino a Enlil. De todas formas, lo que quiero poner de relieve es que también con Ninurta volvemos a encontrar una conexión entre una divinidad marcial y la tempestad, como en el caso de Inanna.

⁴⁵⁶ Ya he dicho varias veces que en muchos casos, como el de Adad o el del mismo Ba‘al, los dioses de la tempestad pueden ser considerados a la vez dioses de la vegetación, porque garantizan la fertilidad. En Inanna (Ishtar) ni el matiz de la fertilidad ni el de la tempestad son mostrados de forma directa, pero es verdad que, cuando la diosa va al Más Allá y muere, en la tierra cesa toda actividad de reproducción, en los animales y en los hombres, como pone en evidencia el texto del *Descenso de Ishtar*. Sobre esto, véase el cap. 3.3. Además, la función que a veces asume Inanna (Ishtar) de traer temporales a la tierra, la hace indispensable también para la vida del pastoreo, otra actividad económica fundamental de la antigua Mesopotamia, ya que en estas llanuras la caída de las lluvias regula la práctica del nomadismo: por ello se puede pensar que Inanna (Ishtar) fue emparejada con el dios-pastor Dumuzi, del que se convierte en mujer.

⁴⁵⁷ En el mundo griego hablaron de esta costumbre mesopotámica Heródoto (1, 199, 1-3), Estrabón (16, 1, 20) y Luciano (*Syr. D.* 6). Para Inanna (Ishtar) y la prostitución sagrada, véase Böck 2004, pp. 20-46.

a la tierra. Con la ayuda de su hermano Utu y de un pescador, la diosa consigue encontrar el E-anna y neutralizar las defensas que An ha organizado, entre las cuales un escorpión con el que la diosa combate. An, por su parte, después del robo, decide sabiamente no reclamar la restitución del E-anna, que desde este momento se convierte en el templo más esplendido de Súmer y que es dedicado a Inanna, que, además, adquiere el derecho a disfrutar de la denominación “reina del cielo”.

En los otros dos textos citados, Inanna se enfrenta a Enki, el dios astuto, y se aprovecha de su momentánea distracción o de su buena disposición hacia ella, para hacerse con nuevos poderes. En el mito *Inanna y los poderes divinos*, que a veces es llamado *Inanna sustrae los poderes divinos a Enki* (erróneamente, porque la diosa en realidad no roba nada), Inanna va a Eridu, la ciudad centro del culto de Enki, porque no está totalmente satisfecha de los poderes divinos de los que dispone. Enki sabe que va a recibir la visita de la voluble diosa y prepara una gran fiesta de bienvenida, durante la cual él mismo se emborracha y, bajo el efecto del vino, cede a Inanna todos los *me*, los poderes divinos. Inanna, obviamente muy contenta por haber obtenido más que lo que planeaba en principio –quería de hecho algún poder erótico–, los acepta, y se prepara a volver rápidamente a su ciudad, Uruk. Enki, una vez despierto y sobrio, se da cuenta del imperdonable error cometido e intenta recuperar los *me*, enviando monstruos en persecución de Inanna, que sin embargo llega sana y salva a Uruk. El dios solo puede aceptar el acontecimiento y el hecho de que Uruk, desde este momento todopoderosa gracias a los múltiples poderes divinos de su patrona, empiece a vivir su época de esplendor.

En el otro mito, *Enki y el orden del mundo*, Inanna revela su faceta más infantil y Enki la suya más paternal (recordemos que es siempre ese dios quien la salva cuando por soberbia desafía a la muerte) en la historia de cómo Inanna, envidiosa de los otros dioses, se queja de que no es tan poderosa como ellos y obtiene por concesión de Enki nuevas competencias, si bien él intenta enseñarle lo numerosas e importantes que son las que ya tiene.

Falta ahora analizar el *Descenso de Inanna*, otro mito centrado en el mismo desmesurado deseo de Inanna por el poder, que antes la había llevado a acumular en sus manos todos los principales poderes del cielo y que la lleva ahora a fijar su atención en el reino subterráneo.

En unos diez versos que serán repetidos insistentemente a lo largo del poema, se introduce la bajada de Inanna al Más Allá; esta iteración, si bien es típica de la estructura de la poesía sumeria, parece al mismo tiempo expresar perfectamente la nueva obsesión de la diosa:

an gal-ta ki gal-še₃ ġeštug₂-ga-ni na-an-gub/ diġir an gal-ta ki gal-še₃ ġeštug₂-ga-ni na-an-[gub]/ ^dinana an gal-[ta ki gal-še₃] ġeštug₂-ga-ni na-an-[gub]/ nin-ġu₁₀ an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃/ ^dinana an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃/ nam-en mu-un-šub nam-lagar mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃/ unug^{ki}-ga e₂-an-na mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃/ bad₃-tibira^{ki}-a e₂-muš₃-kalam-ma mu-un-šub kur-ra ba-[e-a]-ed₃/ zabalam^{ki}-a gi-gun^{ki}-na mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃/ adab^{ki}-a e₂-šar-ra mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃/ nibru^{ki}-a barag-dur₂-ġar-ra mu-un-šub [kur-ra ba-e-a-ed₃]/ kiš^{ki}-a hur-saġ-kalam-ma mu-un-šub kur-ra ba-e-[a-ed₃]/ a-ga-de₃^{ki}-a e₂-ul-maški mu-un-šub kur-a ba-e-a-ed₃

Desde el vasto cielo decidió poner rumbo a la vasta “tierra”. Desde el vasto cielo la diosa decidió poner rumbo a la vasta “tierra”. Desde el vasto cielo Inanna decidió poner rumbo a la vasta “tierra”. Mi señora abandonó el cielo, abandonó la tierra, y descendió al Más Allá. Inanna abandonó el cielo, abandonó la tierra, y descendió al Más Allá. Ella abandonó su cargo de *en*, abandonó su cargo de *lagar*, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el E-anna en Unug, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el E-mushkalama en Bad-tibira, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el Giguna en Zabalam, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el E-shara en Adab, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el Barag-dur-ġara en Nibru, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el Hursaġ-kalama en Kish, y descendió al Más Allá. Ella abandonó el E-Ulmash en Agade, y descendió al Más Allá⁴⁵⁸.

Como vemos, Inanna abandona todos sus templos y todas sus actividades y parte, porque ya no tiene otra preocupación que viajar al Más Allá. Antes de irse, además, se prepara con todos los atributos de sus poderes celestes:

me 7-bi zag mu-ni-in-keše₂/ me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-še₃ mu-un-la₂/ me dug₃ ġiri₃ gub-ba i-im-ġen/ tug₂-šu-gur-ra men edin-na saġ-ġa₂-na mu-un-ġal₂/ hi-li saġ-ki-na šu ba-ni-in-ti/ ^{na}₄za-ġin₃ di₄-di₄-la₂/ gu₂-na ba-an-la₂ na₄-nunuz tab-ba gaba-na ba-ni-in-si/ ^{tug}₂pala₃ tug₂ nam-nin-a bar-ra-na ba-an-dul/ šembizid lu₂ he₂-em-du he₂-em-du igi-na ba-ni-in-ġar/ tu-di-da lu₂ ġa₂-nu ġa₂-nu gaba-na ba-an-gid₂/ har kug-sig₁₇ šu-na ba-an-du₈/ gi-diš-nindan eš₂-gana₂ za-ġin₃ šu ba-ni-in-du₈

⁴⁵⁸ *Desc. In.*, 1-13.

Ella cogió los siete poderes divinos. Ella reunió los poderes divinos y los tomó en su mano. Ella reunió los poderes divinos y los asió en su mano. Con los buenos poderes divinos, siguió su camino. Ella se puso un turbante, un gorro para el campo, en su cabeza. Ella cogió una peluca para su frente. Se puso cuentas pequeñas de lapislázuli alrededor del cuello. Se puso un par de cuentas ovales en su pecho. Ella cubrió su cuerpo con el vestido *pala*, el vestido de las mujeres. Ella puso el rímel que es llamado "que venga el hombre, que venga ya" en sus ojos. Se quitó del pecho el pectoral que se llama "ven, hombre, ven". Puso un anillo de oro en su mano. Tomó la vara y la cuerda de medir de lapislázuli en su mano⁴⁵⁹.

Una vez llegada, delante de las puertas infernales la espera Neti, el portero-jefe de los guardianes infernales, al que dice que ha bajado para participar en las honras fúnebres que su hermana Ereshkigal ha preparado por la muerte de su marido Gugal-anna. Neti no parece creerle, y por más que ella esté golpeando con fuerza y hablándole arrogantemente, la deja ahí y se va a referírsele todo a su señora:

^dne-ti i₃-du₈ gal kur-ra-ke₄/ nin-a-ni ^dereš-ki-gal-la-ra/ e₂-[a-ni-še₃ ba]-ši-in-kur₉ gu₃ mu-na-de₂/ nin-ĝu₁₀ ki-sikil 1(DIŠ)-am₃/ ^dinana [nin₉-zu e₂-gal ganzer-še₃ um-ma-te]/ ^{ĝi}š_ig [kur-ra-ka šu hul ba-an-us₂]/ [abula kur-ra-ka gu₃ hul ba-an-de₂]/ e₂-an-na [mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃]

Neti, el portero principal del Más Allá, entró en la casa de su señora Ereshkigal y dijo: "Mi señora, fuera hay una muchacha sola. Es Inanna, tu hermana, y ha llegado al palacio Ganzer. Ella empujó con fuerza la puerta del Más Allá. Llamó con fuerza a la puerta del Más Allá. Ella ha abandonado E-ana y ha descendido al Más Allá⁴⁶⁰.

Ereshkigal está furiosa, de hecho se golpea la pierna y se muerde los labios, y claramente preocupada: ni siquiera ella cree la excusa de su hermana, y concierta con Neti que le sea permitido entrar pero que a cada puerta se le quite uno de sus vestidos u ornamentos reales para que llegue desnuda delante de ella:

ud-ba ^dereš-ki-gal-la-ke₄ haš₂ bar-bi bi₂-in-ra/ nundum zu₂ bi₂-in-gub inim šag₄-še₃ ba-ti/ ^dne-ti i₃-du₈ gal-ni-ir gu₃ mu-na-de₂-e/ ĝa₂-nu ^dne-ti i₃-du₈ gal kur-ra-ĝu₁₀/ inim a-ra-dug₄-ga-ĝu₁₀ gu₂-zu la-ba-an-šub-be₂-en/ abula kur-ra 7-bi ^{ĝi}š_i-ĝar-bi he₂-eb-us₂/ e₂-gal ganzer dili-bi ^{ĝi}š_ig-bi šu ha-ba-an-us₂/ e-ne ku₄-ku₄-da-ni-ta/ gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-la-ni-ta lu₂ ba-an-[de₆]

Cuando oyó eso, Ereshkigal se golpeó el muslo. Ella se mordió el labio y tomó las palabras a pecho. Ella dijo a Neti, su portero principal: "Ven Neti, mi portero principal del

⁴⁵⁹ *Desc. In.*, 14-25.

⁴⁶⁰ *Desc. In.*, 94-101.

Más Allá, no ignores las instrucciones que te voy a dar. Que las siete puertas del Más Allá se cierren. Luego, que cada puerta del palacio Ganzer sea abierta por separado. Y por lo que a ella respecta, después de que haya entrado, se agache y se le quiten los vestidos, y se los lleven⁴⁶¹.

Ya sabemos cómo acaba la historia: Inanna es condenada a muerte, salvada por Enki pero obligada a entregar a un sustituto para poder abandonar el infierno.

El famoso mito ha sido interpretado de varias formas, y como a menudo pasa, con el acento puesto en uno u otro aspecto en particular, o poniendo de relieve los distintos niveles que lo componen⁴⁶². Por ejemplo, Jacobsen, que ve en el *Descenso* una metáfora de la vida de la fertilidad, reconoce la dificultad de dar una interpretación unívoca al mito, dado que en él se han mezclado por lo menos tres mitos independientes, relativos a Inanna, Dumuzi y Geshtinanna. El estudioso titubea sobre todo a propósito de la significación que debe dársele a la muerte de Inanna, pero en general, explica que la diosa, aquí encarnación del granero, se muere en representación del momento en el que los silos se están quedando vacíos, hacia el final del invierno, y, luego, su vuelta a la vida coincide con la primavera cuando la naturaleza renace y hay otra vez que llenarlos para el año siguiente; no es casualidad, por tanto, que Inanna sea revivida por Enki, el dios de las aguas, porque éstas son la verdadera fuente de vida para la naturaleza, sea que vengan desde arriba, sea que vengan desde las profundidades de la tierra. Además, el retorno de Inanna causará la desaparición de Dumuzi, el dios pastor, precisamente porque el ganado proveerá de carne los almacenes con los animales nacidos con la llegada de la bella estación⁴⁶³.

Si bien no se puede negar que haya distintos elementos que interactúan en el mito, añadiendo un matiz u otro a la historia, la interpretación generalmente aceptada es que el mito gira alrededor del afán de poder de Inanna⁴⁶⁴.

Unos detalles avalan esta idea de que Inanna se ha ido al Más Allá con el fin preciso de conquistarlo, muchos de los cuales ya he tratado arriba: la obsesión de Inanna para el Kur; la parafernalia con la que la diosa se prepara antes de empezar su viaje al Más Allá; la reacción de Ereshkigal al saber que su hermana está por llegar y, poco

⁴⁶¹ *Desc. In.*, 114-122.

⁴⁶² Cf. Katz 2003, pp. 254-260.

⁴⁶³ Por lo que respecta a Geshtinanna y Dumuzi, que mueren y se alternan en el Más Allá, Jacobsen (1976, 62-63) ve en ellos la diosa del vino y el dios de la cerveza, es decir, los dos hermanos representarían en este mito las dos bebidas embriagadoras para los antiguos.

⁴⁶⁴ Pettinato 2005, p. 4403.

antes, las fundadas sospechas del fiel Neti, que parece no creer la historia del funeral; la reacción de Enlil y Nanna que reprochan a Inanna su osadía en el desafío de un orden que desde tiempo inmemorial es inalterable, y que hacen hincapié en el anhelo de poder de la diosa:

[a-a] [^d]en-lil₂ lipiš bal-a-ni ^dnin-šubur-ra-ke₄ mu-na-ni-ib-gi₄-gi₄/ [dumu-ĝu₁₀] an gal al bi₂-in-dug₄/ ki gal al bi₂-in-dug₄/ [^d]inana an gal al bi₂-in-dug₄ ki gal al bi₂-in-dug₄/ me kur-ra me al nu-di-da sa₂ bi₂-in-dug₄-[ga-bi kur]-re he₂-eb-us₂/ a-ba-am₃ ki-bi sa₂ in-na-an-dug₄ [ed₃-de₃] al mu-ni-in-dug₄

En su cólera, el Padre Enlil le contestó a Ninshubur: "Mi hija anhelaba el vasto cielo y ella anhelaba la vasta "tierra" también. Inanna anhelaba el vasto cielo y ella anhelaba la vasta "tierra" también. Los poderes divinos del Más Allá son poderes divinos que no se debería anhelar, porque quien quiera que los detente ha de quedarse en el Más Allá. ¿Quién, después de haber llegado a aquel sitio, querría volver arriba otra vez?"⁴⁶⁵

Que en el Más Allá haya leyes universales que no se pueden cuestionar es un concepto confirmado también por Neti, cada vez que le quita a Inanna un ornamento según las órdenes recibidas, tratamiento que a Inanna parece no agradar:

^dinana ku₄-ku₄-da-[ni-ta]/ tug₂-šu-gur-ra men edin-na saĝ-ĝa₂-na lu₂ ba-da-an-ze₂-er/ ta-am₃ ne-e/ si-a ^dinana me kur-ra-ke₄ šu al-du₇-du₇/ ^dinana ĝarza kur-ra-ke₄ ka-zu na-an-ba-e

Cállate, Inanna, un divino poder del Más Allá se ha cumplido. Inanna, no debes de hablar contra los rituales del Más Allá⁴⁶⁶.

También el acto de Inanna, quien, aunque ha llegado desnuda ante su hermana, y se encuentra en ese momento en su poder, no tiene reparos en echarla del trono y en sentarse en su vez, puede ser considerado una prueba convincente a favor de la hipótesis de la búsqueda del poder por parte de la diosa:

gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-la-ni-ta lu₂ ma-an-de₆/ nin₉-a-ni ^{ĝi}gu-za-ni-ta im-ma-da-an-zig₃/ e-ne ^{ĝi}gu-za-ni-ta dur₂ im-mi-in-ĝar

Después de que ella se agachara y le quitaran los vestidos, se los llevaron. Después, ella hizo levantar a su hermana Ereshkigal del trono, y se sentó en su lugar⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ *Desc. In.*, 190-194. Las mismas palabras se repiten exactamente poco más adelante, vv. 204-208, cuando el que habla es Nanna.

⁴⁶⁶ *Desc. In.*, 129-133. Neti repetirá las mismas frases otras seis veces (tantas veces cuantos son los ornamentos que exige a Inanna para que pase) entre las líneas 134-163.

⁴⁶⁷ *Desc. In.*, 164-166.

Aunque por poco tiempo y pagándolo a un precio muy caro, porque perderá la vida por esta afrenta, Inanna delata con este gesto lo que ha venido a hacer.

Una última indicación, que deriva del contexto general del poema, también puede ser considerada a favor de la idea de que detrás de esta historia tal vez yazca un substrato mitológico antiguo como el cosmogónico. Si bien en el *Descenso* Inanna, sus casos personales y los personajes divinos de su círculo tienen la parte del león, la composición es, al fin y al cabo, un himno a Ereshkigal, para celebrarla a ella y a la magnitud de su poder contra el que ni siquiera la primera de los dioses puede nada: el verso final de hecho recita:

kug^d ereš-ki-gal-la-ke₄/ za₃-mi₂-zu dug₃-ga-am₃

Divina Ereshkigal – dulce es tu elogio⁴⁶⁸.

Entre todos los elementos que acabo de listar, que ya son bastante elocuentes por si mismos, me gustaría detenerme un poco más en el particular de la desnudez de Inanna. Normalmente, ésta se interpreta como la metáfora del hecho de que delante de la muerte no hay poder o rango social: la posición divina, la belleza, la fuerza, la juventud de Inanna, nada pueden, una vez que ha cruzado el umbral de la casa de Ereshkigal. Este podría ser un valor añadido, sin duda fascinante, pero que tal vez responda a exigencias más modernas, por ejemplo cristianas, que de todos modos serían *ante litteram* en el caso de las religiones paganas antiguas.

Por su parte, Burkert, describe el despojo de Inanna como un procedimiento ritual típico de los sacrificios de las muchachas, lo cual pondría a la diosa sumeria en la misma línea interpretativa seguida por Perséfone, cuyo descenso en la fuente Cyane es visto por el estudioso como la quintaesencia de las ceremonias sacrificiales⁴⁶⁹. Y Jacobsen, de acuerdo con su lectura de la saga entera, entiende los adornos de Inanna como la imagen de las provisiones que ella está representando: según vaya pasando a través de las puertas del Más Allá, Neti y los otros porteros se quedan con uno de sus ornamentos, porque cuanto más baje la diosa, más escasas se hacen las reservas⁴⁷⁰.

A mí, en cambio, me parece más apropiada la interpretación generalmente aceptada que ve el descenso de Inanna, durante el cual pierde progresivamente sus vestidos y joyas, bajo la óptica de una confrontación entre dos dominios universales,

⁴⁶⁸ *Desc. In.*, 411-412.

⁴⁶⁹ Burkert 1979, p. 139.

⁴⁷⁰ Jacobsen 1976, p. 63.

porque los *me*⁴⁷¹ son claramente el símbolo del mando divino de Inanna, como se especifica en los versos y como se entiende de la importancia que su detallada y reiterada descripción tiene en el texto. El hecho de que Inanna sea despojada de sus ornamentos físicos es una forma metafórica para demostrar que sus poderes, frente de los de Ereshkigal, no son nada y que nada pueden contra los de su hermana.

Entonces, resumiendo: en algunos mitos sumerios dos de los dioses más importantes, An y Enki, correspondientes al cielo y a las aguas, parecen apartarse de algunas formas del poder y cederlo a Inanna que, gracias a esta concesión y a través de una serie de aventuras mitológicas, consigue imponerse como la diosa más importante de su país.

4.2.10 *La muerte de los dioses*

Antes de introducir y comentar la muerte de los dioses, quiero recapitular lo que hemos estado viendo en los párrafos anteriores para evidenciar las similitudes y diferencias entre una historia y la otra.

De lo que hemos estado viendo, en las tradiciones mitológicas próximo-orientales (sobre todo mesopotámica, y dentro de ellas, la tradición sumeria de la que tenemos más referencias textuales) y griega, existe un filón narrativo que aúna algunos grandes temas de historia de las religiones, eso es, la figura solitaria de los dioses del cielo, la generación del universo y la conquista del poder.

En los mitos enfocados en estos temas, están involucrados dioses de diferentes generaciones que se alternan en el escenario cósmico antiguo.

En un principio, pueblan el cosmos seres divinos que representan las grandes entidades universales –tierra, cielo, agua, por ejemplo–, que viven en una época de caos y desorden, cuando las divinidades ancestrales aún tienen un esencia más animalésca que divina y comparten el universo con monstruos terribles cuya presencia representa una amenaza continua a la evolución hacia formas de vidas más organizadas y civilizadas.

Conforme el ordenamiento del cosmos se va modificando en este sentido, va creciendo la importancia de dioses que descienden de ellos y empiezan a ser personificación de aspectos concretos y ya no de abstractas fuerzas primigenias, que traen consigo el germen de los cambios en la estructura del mundo, que ahora está

⁴⁷¹ Sobre los *me*, véase Farber 1987, pp. 610-613.

sometido al orden, y de sus habitantes. Para imponerse e imponer el nuevo estado de cosas, deberán contender primero con las divinidades anteriores y después entre ellos mismos para ganarse en el campo la supremacía. Son éstos los dioses que triunfarán y poblarán el imaginario mitológico de ahora en adelante, mientras que de los seres primordiales quedará más bien el recuerdo y una siniestra presencia amenazante en los mitos legendarios del nacimiento del cosmos, o trágicos y heroicos en los que los protagonistas han de medirse con las oscuras fuerzas antiguas para demostrar su valentía.

Según demuestra la observación directa de la naturaleza, en el imaginario colectivo primitivo, el cielo, el mar y la tierra son en general considerados una unidad, que sólo progresivamente se separa, al adquirir los dioses que las representan un carácter independiente, si bien la ligazón entre los tres elementos será siempre muy fuerte.

De hecho, se verifica con una cierta constancia que, por la naturaleza líquida de ambos, el mar sea considerado una emanación del cielo, que es a su vez pareja de la tierra, con la cual genera otros dioses o todo lo que habite la tierra. En términos mitológicos, esto se traduce en que los dioses del cielo, del mar y de la tierra son descritos como miembros de la misma familia, más exactamente hermanos, la mayor parte de las veces.

Por otra parte, normalmente se imagina que el universo está compuesto de tres reinos, el del cielo, en el cual se cuenta el mar también, el de la tierra y el del Inframundo, cada uno de los cuales está gobernado por la deidad que le corresponde. En particular, las divinidades que rigen el reino bajo la tierra, que es el lugar donde los muertos van una vez acabada su existencia, entran en el grupo de las divinidades ctonias, de la tierra, y por lo tanto, ellas también ostentan una posición de importancia y tienen vínculos de parentesco con las otras.

Es evidente, luego, el gran paralelismo que hay entre los dioses del cielo, del mar, de la tierra y del ultratumba, que, por creencias muy antiguas que rodean la ordenación del cosmos *in illo tempore*, los llevan a compartir rasgos, atributos, cualidades, y, mitos.

Una vez definidas las nuevas relaciones de fuerza, con los dioses de segunda generación que prevalecen sobre los más antiguos, hay que establecer cómo se transmite el poder y quién se convierte en el dios de rango superior. Se enfrentan entonces los tres poderes más elevados, los que presiden al cielo, el mar y el Más Allá, que corresponden

a las tres secciones del cosmos, en modalidades que pueden ser diferentes, como hemos visto.

Veamos ahora cómo todos los elementos presentados de forma detallada en las secciones dedicadas a cada dios, se relacionan entre ellos. El marco de referencia es el mismo. Sin embargo, hay diferencias interesantes.

Los dioses del cielo, que por su misma naturaleza abdican del poder, serían representados aquí por el sumerio An, el cananeo 'El y el griego Urano, y los dioses jóvenes que se imponen como nuevos soberanos son los dioses relacionados con el cielo, el cananeo Ba'al, el griego Zeus y, en algunas medidas, la sumeria Inanna⁴⁷². En el trasfondo, el pasaje de los poderes entre los dioses de eras diferentes, la división de las competencias divinas que corren parejas con la designación del dios que se alce entre todos.

En esta fase, hay mucha variedad en las modalidades con las que se llega al punto final de la elección del dios-rey, según pautas siempre diferentes y propias de cada cultura. Por lo tanto, en Grecia, Zeus ataca a su padre de la misma manera en la que éste había arrebatado el poder al suyo, y después divide pacíficamente el poder con sus hermanos, Posidón, el mar, y Hades, el Inframundo; Urano desaparece de la escena religiosa y mitológica helénica definitivamente.

En la tradición sumeria, Inanna, en su sed de poder, se enfrenta a An, el cielo, a Enki, las aguas, y a Ereshkigal, la muerte, obtiene beneficios de los dos primeros, de los que recibe los títulos que quiere sin recurrir al combate, pero rindiéndose a su hermana; An da un paso atrás en el momento en que cede sus poderes a la bella bisnieta.

En Ugarit, Ba'al lucha violentamente con Yam y con Mot, gana al primero y pierde con el segundo; 'El también le dejará el poder y apoyará su escalada hacia la posición de jefe de los dioses.

En una primera estrecha correspondencia entre Súmer y Ugarit, Inanna y Ba'al desafían a Ereshkigal y Mot y pierden, frente a Zeus que no tiene ninguna contienda ni con Posidón ni con Hades, y no se rinde al poder de la muerte, por lo menos exteriormente, pero en un momento hablaré de esto.

Por el contrario, la tradición griega y ugarítica coinciden, apartándose de la sumeria, en el hecho de que Ba'al y Zeus son dioses del cielo, del rayo y de la lluvia,

⁴⁷² Como explico más adelante (p. 203), es Marduk el que efectivamente le quita el poder a An.

que comparten muchos más atributos (por ejemplo, en la iconografía, que los ve en el acto de lanzar el rayo, que es el atributo típico de ambos, en los apodos, como Ba'al es 'al'iy n b'l 'Todopoderoso Ba'al', 'al'iy qrdm, 'el más poderoso de los guerreros', rkb 'rpt, 'el auriga de las nubes', zbl b'l 'arš, 'el Príncipe, el señor de la tierra', en la naturaleza impetuosa, en el predominio del carácter mitológico, en la relación indirecta con la fertilidad⁴⁷³) mientras Inanna es la diosa del planeta Venus, que va sumando en sí otros varios rasgos religiosos. De todas maneras, todos son dioses que pertenecen a la esfera astral del cielo y de sus funciones.

An y 'El actúan como ejemplos de *dei otiosi* que encuentran su paralelo en los griegos Urano y Crono⁴⁷⁴, a pesar de que comparten unos cuantos aspectos que los alejan de ellos. Por ejemplo, está claro que ninguno de los dos comete acciones tan solapadas como los griegos, y de hecho, parecen pertenecer a una clase de divinidades menos violentas y primordiales que Urano y sus contemporáneos, y el mundo en el que viven es más ordenado y orientado como una sociedad humana civilizada y productiva⁴⁷⁵.

Este último particular tiene que ver también con el contexto cultural de referencia. En Grecia, el testimonio más antiguo de la supremacía de Zeus y del comienzo de una época de estabilidad en el mundo divino está en Hesíodo y Homero, siglo VIII a.C., un período todavía arcaico de la helenidad, mientras que los mitos mesopotámicos y ugaríticos se datan al menos en el III y II milenio a.C., cuando, por el contrario, en Mesopotamia y Siria ya prosperaban esplendorosas y ricas ciudades, cuyas estructuras sociales se reflejaban en las construcciones mitológicas y religiosas.

Volviendo a 'El, An, Urano y Crono, otro particular digno de notar es que falta una generación entre los dioses del cielo que ostentan el poder, y los dioses de la tormenta sus herederos: en Grecia, de hecho, el padre de Zeus es Crono, y la historia se repite dos veces desde Urano a él, con Crono que emascula a Urano y Zeus que, en

⁴⁷³ Hemos visto los epítetos de Zeus más arriba, p.183.

⁴⁷⁴ Además, Crono era probablemente un dios del trigo y de la cosecha, como el levantino Dagan y ambos, como hemos visto, son padres de los dioses de la tempestad, respectivamente Zeus y Ba'al.

⁴⁷⁵ En realidad, hay que tener en cuenta que la tradición griega conservaba también una imagen positiva de Crono. Ya desde una época antigua, existían mitos en los que Crono era recordado como rey y, sobre todo, era el gobernador sabio y bueno de la edad del oro, durante la que los hombres vivían con los dioses, no tenían que trabajar y no conocían la vejez (cf. entre otros: Hes., *Th.* 462, 476, 486, 491 y *Op.* 109-126; Pi., *O.* 2, 125ss. Además, los versos 168-169 de los *Trabajos y Días* de Hesíodo, considerados espurios, relatan que Crono era el soberano de las de los Bienaventurados, donde por voluntad de Zeus los héroes moraban después de la muerte). Cf. Versnel 1993, pp. 92-99 y Bernabé 2008, pp. 291-305.

algunas tradiciones, emascula a Crono; en los mitos ugaríticos y sumerios, por lo contrario, la línea de descendencia no es tan recta como para ir desde abuelo-padre-hijo, y, o falta un escalón, como con 'El y Ba'al, que entre otras cosas ni siquiera están siempre en una relación parental o, aunque haya un paso abuelo-padre-hijo, como en Súmer con An-Enlil-Nanna (Suen/Sin)-Inanna, los mitos de la llegada al poder no involucran directamente a Nanna (Suen/Sin) o a Enlil, que son padre y abuelo de la diosa⁴⁷⁶.

Además, frente a Urano y Crono que van al encuentro del que es efectivamente el destino de un *deus otiosus*, el de la inactividad (de Urano simplemente no se vuelve a hablar, y Crono termina siendo un dios “durmiendo” en alguna tierra lejana o soberano de un Más Allá heroico), 'El y An siguen estando presentes en la escena mitológica de sus países. En sus respectivos panteones, en efecto, los dos dioses cubren una posición de prestigio y conservan una autoridad que los demás reconocen y respetan. A pesar de que los verdaderos protagonistas de la vida religiosa “activa” son otras divinidades, como Ba'al e Inanna, éstas por tradición ocupan un lugar ligeramente inferior a 'El y An. Además, cabe decir que, a deferencia de An (y de Urano también), 'El continúa apareciendo en las listas de ofrendas y en la onomástica, señal de que su culto permanece vivo entre la gente, si bien en la mitología su papel se va haciendo marginal.

El texto ugarítico dice abiertamente que 'El deja el poder a Ba'al, mientras que del sumerio se puede de alguna forma reconstruir la conclusión: en los mitos que he analizado, en efecto, no se dice nunca que An deje el poder a Inanna, sino que Inanna intenta arrebatárselo, pero no se sabe si lo consigue; en el *Enuma Elish*, en cambio, está muy claro que Marduk se hace con el poder, quitándoselo a Anu⁴⁷⁷.

Finalmente, en el mito ugarítico Ba'al lucha físicamente con Yam y Mot, sobre todo con el primero, mientras con Mot se trata más bien de un descenso al Más Allá que significará su muerte. Ese acento belicoso tan manifiesto y la caracterización de Yam y Mot, que, por su comportamiento salvaje, aparecen como criaturas monstruosas más que como dioses antropomórficos⁴⁷⁸, da al *Ciclo* un aspecto mucho más arcaico que el griego y el sumerio.

⁴⁷⁶ Los mitos hititas no hablan de una sucesión, sino de una lucha entre los dioses del cielo y los de la tierra. Acerca del mito hurro-hitita, véase Bernabé 2008, pp. 261-265 y López Ruiz 2010, pp. 91-94.

⁴⁷⁷ De hecho, no todos están de acuerdo en considerar a 'El un *deus otiosus*. Véase al respecto, Walls 2005, pp. 2742-2743.

⁴⁷⁸ En el *Ciclo de Ba'al* no hay una descripción directa de Yam. Sin embargo, 'Anat, en *KTU* 1.3 II 38-43, lo describe como una serpiente: “¿No aplasté yo al Amado de El, Yam, no acabé con Nahar, dios

Por ejemplo, un pasaje en el texto ilustra bien la naturaleza de Mot cuando lo describe como continuamente hambriento y con las fauces enormes abiertas para poder engullir todo lo que se le pone. Ese Mot no tiene en común con Hades o Ereshkigal nada más que la esfera de influencia:

pnp{.}š.npš.lbim/thw.
 hm.brlt.anhr/bym.
 hm.brky.tkšd/rumm.
 ‘n.kdd.aylt/
 hm.imt.{imt¹⁵⁹.}npš
 .blt/hmr.
 pimt.bkl<a>t/ydy.ilhm.
 hm.šb‘/ydy[.]bš‘.
 hm.ks.ymsk/nhr[.]

-Mi apetito, sí, es el apetito del león de la estepa,
 O, si se quiere, la gana del tiburón (que mora) en el mar;
 O bien (el ansia de) la alberca que buscan los toros salvajes,
 (de) la fuente (que anhela), sí, la manada de ciervas.
 O, (dicho) sin ambages,
 Mi apetito devora a montones.
 Y es verdad que a dos manos yo engullo
 y que son siete las raciones de mi plato
 y que mi copa mezcla (vino) a raudales⁴⁷⁹.

Si miramos a Ereshkigal, de hecho, la diosa ya no tiene nada de espantoso o siniestro, sino que es un personaje que podríamos definir como simpático. En el *Descenso de Ishtar*, es representada como una mujer que lleva una existencia oscura y que lamenta los muchachos, las muchachas y los niños muertos antes de tiempo:

grande? ¿No amordacé al Dragón, cerré su [boca]? Aplasté a la Serpiente Tortuosa, al Tirano de siete cabezas” (trad. de Del Olmo Lete 1998, p. 71). De todas formas, por ser el representante de las aguas y por protagonizar una lucha con otro dios, se le puede comparar la acadia Tiamat (de hecho, los nombres Yam y Tiamat comparten etimología), al griego Tifón, al hitita Illunyanka, todos monstruos terribles que amenazan el dios que acaba de conquistar el poder (Tiamat a Marduk, Tifón a Zeus e Illunyanka a Teshub). En la tradición griega, además, este tema de los opositores salvajes al que el dios tiene que enfrentarse para asegurar su hegemonía, retorna también con los Gigantes y los Titanes que mueven guerra a Zeus y a los olímpicos.

⁴⁷⁹ KTU 1.5 I 14-22. Trad. de Del Olmo Lete 1998, p. 103. De la misma forma, en una sección anterior del texto, cuando Ba‘al envía los mensajeros al Más Allá, la descripción de Mot es muy parecida (KTU 1.4 VIII 15-21. Trad. de del Olmo Lete 1998, p. 91): “Y prestad atención, heraldos divinos: no os acerquéis (demasiado) al divino Mot, no os ponga como un cordero en su boca, como un lechal en la abertura de su esófago quedéis triturados.”

annītūmê anāku itti Anunnaki mē ašatti/ kīma akli akkal ṭiddu kīma šikāri ašatti mē/
lubki ana eṭlūti ša ēzibū hīrēti/lubki ana ardāti ša ultu sūn hā'irīšina šallupāni/ u ana šerri
lakê lubki ša ina lā ūmīšu ṭardu

Mira, aquí bebo agua con los Annunaki, como barro en vez de pan, bebo agua turbia en vez de cerveza. ¿He de llorar por los jóvenes hombres obligados a abandonar a sus jóvenes esposas? ¿He de llorar por las muchachas arrancadas del regazo de sus enamorados? ¿Por el pequeño, perdido prematuramente, he de llorar?⁴⁸⁰

Y en el mito *Nergal and Ereshkigal*, que comentaré en el capítulo siguiente, la diosa describe su vida como privada de todo tipo de felicidad y diferente que la que viven las muchachas de su edad⁴⁸¹:

Ve, Namtar, [¡tienes que hablar con Anu, Enlil y Ea!]/ dirígete a la puerta de Anu, Enlil, y Ea,/ para decir que desde que era una niña y una hija,/ no he conocido el juego de las otras muchachas,/ no he conocido el jugueteo de los niños⁴⁸².

En definitiva, ya he comentado en los párrafos precedentes que un tema narrativo difundido en más de una tradición cultural puede sufrir cambios y no presentarse siempre con las mismas formas o mostrar correspondencias constantes: también en este caso, el ancestral juego entre los poderes del universo, las criaturas primordiales y los dioses antropomórficos asume apariencias diferentes en cada tradición cultural y son los elementos básicos, los de referencia, los que retornan.

De una manera muy simplificada, aquí se trata de una contienda entre cielo, tierra y mar, y las fuerzas que están detrás de estos elementos para establecer el dominio en el cosmos y su correcto funcionamiento. Ese mismo tema puede haberse dividido entre más mitos, por ejemplo, con Enki y Tiamat en Mesopotamia, donde ambos representan las aguas (más precisamente, Enki simboliza las aguas benéfica, mientras Tiamat es más bien un monstruo marino) y son desafiados o vencidos por su adversario, un dios que instaure así su fuerza, sea el Marduk del *Enuma Elish* o bien la Inanna de los mitos en los que reta a Enki, o también entre más dioses, caso cuyo ejemplo ideal es otra vez la mitología mesopotámica con Inanna y Marduk, los dioses jóvenes que sustituyen a los viejos. Asimismo pueden tener modalidades distintas, y así los mitos griegos y sumerios adquieren formas menos duras que el ugarítico, y los tonos de tan grandiosa vicisitud

⁴⁸⁰ *Desc. Ish.*, 32-36.

⁴⁸¹ No inserto el texto acadio de *Ereshkigal* y *Nergal* porque no existe todavía una edición crítica de él.

⁴⁸² *Nerg. y Er.* (Versión en babilonio estándar), V 1-4.

son más suaves y los dioses optan por una pacífica división del poder. Por cierto, la primera parte del mito griego, cuando Zeus se hace con el poder, es claramente tan violenta como la lucha de Ba'al con Mot y Yam, que termina con la muerte misma de los personajes que combaten. Incluso pueden conllevar resultados diferentes, como el retiro total y el olvido de los “dioses ociosos” o simple inactividad. En definitiva, son relatos diversos, más explícitos en Greca y Ugarit, donde estamos frente a mitos cosmogónicos reales, e inferidos del contexto en Súmer, donde hay que buscar las similitudes en diferentes mitos y varias figuras mitológicas.

Ahora bien, ¿dónde se coloca la muerte de los dioses del cielo dentro de los mitos cosmogónicos?

El punto de partida para llegar a una respuesta a este interrogante puede ser el aserto genérico de que los dioses del cielo no son dioses que mueren, visto que la tendencia que los caracteriza es más bien la de alejarse y desaparecer de la escena religiosa.

Dentro de los mitos cosmogónicos, la regla quiere que el anterior titular del poder divino, el dios del cielo, pierda su supremacía a causa de uno de sus hijos que lo destrona y asume su rol y hemos visto que, con las debidas diferencias, esto se cumple en cada una de las tradiciones analizadas. El paso sucesivo concierne a lo que les pasa a estos hijos divinos que han heredado el poder de sus antepasados.

En el mundo sumerio y cananeo, sin detenerme ahora a puntualizar todos los detalles de los que he hablado ampliamente arriba, asistimos al hecho de que los dioses del cielo An y 'El dejan su posición privilegiada a favor de Inanna⁴⁸³ y Ba'al. Para seguir con el esquema habitual, los dos dioses del cielo designados deberían luego desaparecer ellos también y dejar espacio a sus herederos. Todo esto aquí no pasa, ya que Ba'al e Inanna conservan su posición predominante para el resto de la historia ugarítica y mesopotámica. El único dato desafinado con su naturaleza divina es que a un cierto punto de sus aventuras míticas mueren para después retornar.

⁴⁸³ En realidad, hay que precisar que, si en el mundo sumerio Inanna es más activa que An, en Babilonia Marduk suplanta a An y ocupa su posición privilegiada, al ser el dios más dinámico. Por ejemplo, en el episodio del toro celeste al que Gilgamesh y Enkidu matan, Inanna se enoja y pide venganza, pero es la asamblea dirigida por An la que decide que Enkidu pague con la muerte la afrenta a la diosa. Se ve en esto un paralelo con la mitología ugarítica, en donde los dioses buscan el consejo y la aprobación de 'El antes de tomar cualquier decisión.

En el panteón griego, la situación inherente al dios que suplanta sus padres en la guía del universo se presenta de forma más compleja, si bien los elementos típicos de una cosmogonía se ven claramente y son más lineales.

Aquí, Urano pierde el poder en favor de Crono, y Crono, de Zeus. En este punto de la secuencia, le tocaría a Zeus perder su poder para dejar espacio a su hijo y, eventualmente, desaparecer de las actividades religiosas. Hay indicios de estos aspectos en varios puntos de la historia mítica del dios.

Por ejemplo, como en el caso de su padre, que había sabido que su hijo iba a quitarle el poder, lo cual lo había empujado a causar la muerte de sus hijos, también a Zeus una profecía le había predicho que iba a nacer un hijo más poderoso que él que podría haber representado una amenaza a su reino y quitárselo⁴⁸⁴.

Zeus tiene dos hijos que son mucho más fuertes e importantes que todos los que ha engendrado a lo largo de su vida amorosa: Heracles y Dioniso. El primero se verá constantemente atormentado y recibirá honores divinos sólo al final de una vida pasada entre sufrimientos y pruebas sobrehumanas, y el segundo es una gran divinidad que, a su vez, sufrirá constantes ataques de Hera (la misma que persigue a Heracles), y de varios otros personajes que se oponen a sus cultos, antes de que su rango divino le sea reconocido y pueda acceder al cielo con los otros dioses.

De los dos, el heredero que efectivamente hubiera podido desempeñar un papel en la historia de la sucesión es Dioniso. En los mitos órficos, Dioniso aparece como el futuro rey del universo, obteniendo el poder de su padre y, en los mismos mitos, Dioniso es también el dios que muere, y una de las razones aducidas es justamente los celos de los Titanes, al ver que el dios niño ha sido señalado como sucesor y soberano del universo. Y en efecto, la historia que se puede reconstruir al unir los pasajes considerados parte de la tradición órfica, indica que Dioniso Zagreo, hijo de Zeus y Perséfone, es todavía un niño cuando los Titanes lo matan. Éstos, con la cara cubierta de yeso, se acercan silenciosos al niño divino dejado sentado en el trono de su padre a jugar, se ganan su confianza engañándolo con sus juguetes, lo matan, cuecen, asan y comen sus miembros despedazados. Al parecer, los celos, o bien de Hera, que como legítima esposa de Zeus no es la primera vez que persigue a los hijos nacidos por los continuos adulterios de su marido, o bien de los Titanes, que no aceptan la privilegiada suerte de Dioniso, quien siendo el último de los dioses se va a convertir en el soberano,

⁴⁸⁴ Hes., *Th.* 463 ss (Crono) y 897-8 (Zeus). Cf. Bernabé 2008, pp. 259-289.

había sido el móvil del infame delito. Probablemente, la combinación de ambos. Zeus, al darse cuenta de lo que ha pasado, arroja furioso el rayo contra los viles asesinos de su hijo y los reduce a cenizas. De la violenta venganza del padre se derivarán consecuencias importantes para la religión griega, porque de las cenizas de los Titanes mezcladas con los restos del cuerpo de Dioniso, que habían comido, serán creados los seres humanos.

Si la cadena siguiera como en las veces precedentes, Zeus debería ser destronado y eliminado de la esfera religiosa, mientras que Dioniso debería emerger como nuevo soberano divino, lo cual tendría su sentido en cuanto, como dios del cielo, el natural destino de Zeus sería el olvido: mas Zeus, como bien sabemos, no desaparece, es más, sigue manteniendo el título de dios principal del panteón helénico.

Sin embargo, hay dos particulares que nos llevan atrás hacia el contexto religioso de los dioses del cielo. Uno es relativo a la pérdida de importancia cultual del dios que he mencionado antes, y que es en general interpretada como vestigio de su antiguo carácter de dios del cielo.

Pero sobre todo, deberíamos tener en cuenta que la tradición griega nos ha dejado traza de la muerte de Zeus en una obscura leyenda que habla de su tumba en Creta⁴⁸⁵. Desafortunadamente, nada más podemos saber, porque nunca más se volvió a tocar el tema de la muerte de Zeus, así como nada más se volvió a hablar de la muerte de los dioses celestes o no, en general.

A propósito de la muerte de Zeus, hay otro particular todavía que me gustaría insertar en el dossier del dios. Uno de los mitos más conocidos acerca del nacimiento de Dioniso es el que cuenta de que el pequeño dios se enfrenta a tres diferentes nacimientos, uno dado a luz por Perséfone, otro por Sêmele y otro por Zeus⁴⁸⁶. Cuando quien lo da a luz es el padre de los dioses, Dioniso sale de su muslo, y Burkert subraya que el hecho de que Dioniso nazca precisamente de esta parte del cuerpo de Zeus puede ser interpretado como una metáfora de su misma muerte⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Call., *H. Iov.* 8-9 llama mentirosos a los cretenses porque construyeron una tumba de Zeus. Cf. *Certamen* 100 Allen.

⁴⁸⁶ Cf. Bernabé 1998, pp. 29-39.

⁴⁸⁷ Burkert 2007, pp. 223-224: "el nacimiento del muslo es un equivalente no menos enigmático del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus. Mientras que la virgen armada nace de la parte «superior», Dionios nace de una parte del cuerpo con asociaciones eróticas o incluso homoeróticas. En ambos casos se presupone un detrimento del padre-dios. La herida del muslo se asocia con la castración y la muerte, obviamente en el contexto de las iniciaciones".

Si fuera así, habríamos hallado los elementos que aparecen en los mitos anteriores: la sucesión de los poderes divinos, en la secuencia Urano-Crono-Zeus-Dioniso, a consecuencia de la cual el que fuera el soberano se aparta del poder para dejar espacio a su sucesor.

Es cierto que a este razonamiento se le puede suscitar la importante objeción de que debería morir Zeus y no Dioniso, que es en cambio el dios del que se predica la muerte y del que se guardan mitos y ritos al respecto. Correcto. Pero hemos visto también que existen relatos en los que es Zeus el que muere y que en uno es precisamente su hijo Dioniso el instrumento de esta muerte metafórica.

El otro aspecto a considerar en esta línea interpretativa es la posible coincidencia de Zeus con Dioniso, en el sentido de que Dioniso es una especie de *alter ego* de su padre, que muere en su lugar. Claramente en este punto las tradiciones entre los dos dioses y entre varios niveles de la religión griega se han entrelazado tanto que reconocer un hilo conductor único es casi imposible. Se sabe, por ejemplo, que quienes mueren son normalmente los dioses de la vegetación, pero se sabe también que los dioses del cielo tienen una relación muy fuerte con la fertilidad porque la producen, haciéndola posible gracias al agua que dispensan; de hecho, los dioses del cielo son normalmente asociados con el animal fecundador por excelencia, el toro, y son protagonistas de las hierogamias con las diosas de la tierra. Todos esos aspectos retornan en el carácter divino de Zeus dentro de la religión homérica, que, como dios del cielo, pierde progresivamente importancia y cuyo rol mitológico se confina al de dios más poderoso de todos, rey, protector y padre para las otras divinidades.

Por otra parte, conocemos también cuáles son los atributos principales de Dioniso que, como dios que muere, está relacionado con la vegetación y no con el cielo. Ya he dicho que cielo y fertilidad se conectan el uno con el otro en general y que en el caso de Dioniso, además, la conexión viene del hecho que su padre es señor de la lluvia y nieto del cielo mismo, que ha desaparecido de las conciencias religiosas.

En la historia de su muerte aparecen todos los ingredientes típicos de un relato cosmogónico, como la transmisión del poder y las criaturas malignas que causan su muerte. Deteniéndome por un momento en este último componente, los Titanes, que son los ejecutores del infame delito, corresponden aquí a Mot o a Yam, por ejemplo. Claramente los Titanes no son entidades relacionadas con la muerte, pero representan, como Mot, Yam y Tiamat, criaturas malignas de tiempos primordiales, que son

peligrosas precisamente porque su poder parece no poder ser derrotado de una vez por todas. La clave de las leyendas de la muerte de Zeus o de Dioniso, y de su posible identificación, está en Creta y en los antiguos cultos de la fertilidad que allí se llevaban a cabo.

En este punto, ¿es posible entonces considerar la muerte de Inanna (Ishtar), Ba'al y Zeus/Dioniso como una variación del tema de la desaparición de los antiguos dioses del cielo? Y, ¿cuál es la razón de un cambio en tal sentido dentro de las tradiciones mitológicas y religiosas?

Exteriormente los elementos principales de la gran vicisitud cósmica se encuentran en las tres tradiciones que he analizado. Y, que a nivel teórico la desaparición, la muerte y la katábasis expresan el mismo concepto, eso es, la inactividad del dios, ya lo he explicado en el cap. 3.3.

Creo entender que en un cierto punto los dioses del cielo no pueden seguir el *pattern* de la ociosidad por la importancia que asumen y por lo que representan en el imaginario religioso de su gente: Zeus, a diferencia de Urano y de Crono, concentra en sí una cantidad de buenas actitudes que lo hacen diferente de sus crueles y salvajes antepasados y, por lo que respecta a Inanna (Ishtar) y Ba'al, ellos también son demasiado importantes para su mundo religioso, y no pueden morir y/o desaparecer del todo, porque están ahora a cargo de la vida del cosmos, tanto vegetal como humana.

Además, estos dioses empiezan a participar en la vida de los hombres, experimentando a veces sus sentimientos, por ejemplo el amor, como Zeus e Inanna (Ishtar) nos enseñan, y sufriendo sus mismas tragedias, antes que nada la más chocante de todas, la muerte, como le pasa a Inanna (Ishtar) y Ba'al y, de forma simbólica a Zeus. Por otra parte, ya sabemos (cap. 3.4) que esta capacidad de compartir los aspectos negativos del destino humano se desarrollará completamente en Dioniso y Osiris y será probablemente el motivo principal de la enorme popularidad de sus cultos en la Antigüedad.

Otro factor de nuestras historias, fundamental en mi opinión y que cierra el círculo, es que los tres dioses regresan a la vida, lo cual significa que su muerte es sólo provisional. De esta forma, pueden volver a vigilar el mundo y el género humano, frente al hecho de que los dioses ociosos de la generación precedente pierden su rol y no vuelven a aparecer jamás en la escena religiosa activa.

La época de Zeus/Dioniso, Ba'al e Inanna (Ishtar) ya no es la misma en la que los dioses antiguos gobernaban sin ley y siguiendo sus deseos. El cambio en la perspectiva religiosa, con la necesidad de un mundo divino ordenado y de soberanos sabios para que el mundo de los hombres funcione bien, ha llevado a un cambio en las caracterizaciones de los dioses principales. Éstos no pueden perder del todo el vínculo con sus antepasados, porque provienen de su misma matriz y, si por un lado mantienen algunos de sus rasgos, cambian otros para que puedan responder a las exigencias religiosas de tiempos nuevos, en un proceso que es del todo normal en la praxis religiosa y mitológica.

4.2.11 *Osiris y Telipinu*

En los apartados precedentes, me he ocupado de los mitos cosmogónicos y de la muerte de los dioses, presentando los casos de Zeus/Dioniso, Ba'al e Inanna (Ishtar), y no tocando a Telipinu y a Osiris, sino para hacer algunas referencias cruzadas a ciertos particulares narrativos durante la descripción de eventos mitológicos en los que los otros tres dioses estaban involucrados. Antes de concluir con este capítulo, quiero explicar el porqué de esta elección.

Partiendo del dios hitita y la mitología de su país, los textos hurro-hititas son particularmente interesantes, dadas las grandes similitudes que presentan con una parte de la tradición literaria griega. En el *Ciclo de Kumarbi*, la secuencia para ascender al reinado empieza con Alalu y llega a Teshub, pasando a través de Anu y Kumarbi. Aquí, Alalu es la divinidad primordial, con claros rasgos ctonios, a la que su copero Anu, quita el poder. Éste reina por nueve años, hasta que su propio copero, Kumarbi, hace lo mismo con él; después de varios incidentes, Teshub, el dios de la tempestad, llega a ser el último señor del cielo.

Mucho de lo que sucede entre las divinidades hititas tiene un paralelo en la obra de Hesíodo, y los sucesos que detallan el enfrentamiento de Kumarbi y Anu, durante el que Kumarbi muerde y engulle los genitales de Anu, vuelven en las cosmogonías órficas con la historia de Zeus que devora el αἰδοῖον de Urano⁴⁸⁸.

Sin embargo, no he incluido a Telipinu en la discusión con Dioniso, Ba'al e Inanna (Ishtar), a pesar de que la tradición hitita sobre él y los mitos cosmogónicos se

⁴⁸⁸ Para la perspectiva comparativa acerca del mito griego y del hitita, véase García Trabazo 2002; Bernabé 2008, pp. 13-64 y López-Ruiz 2010, pp. 91-95 y 130-170.

presenta como más cercana a la griega que la mesopotámica o la ugarítica, por el motivo principal de que Telipinu no muere, y las historias de que he tratado aquí me interesan principalmente por sus eventuales conexiones con la muerte divina. Ya he dicho más de una vez que el dios hitita presenta muchísimos puntos en común con Zeus, Ba'al y los otros, antes que nada porque es un dios de la lluvia como ellos, pero al mismo tiempo, he dicho también que se desvía un poco de los otros, porque no muere y porque en el mito de su desaparición el ritual tiene una parte substancial, cosa que no sucede con ninguno de los otros dioses que he considerado sus equivalentes.

Por lo que respecta a Osiris, en cambio, se verifica la situación contraria, porque las semejanzas existen si consideramos sus características divinas, pero, por lo que concierne el más amplio horizonte mitológico de los mitos cosmogónicos, son mucho más resbaladizos que en los otros casos considerados.

El dios de los egipcios, de hecho, tiene vínculos familiares que lo asemejan a las otras divinidades, siendo él también hijo de dos dioses asociados al cielo y a la tierra, y, sobre todo, vive una experiencia mitológica que sólo pocos otros dioses comparten, la que lo ve morir y retornar a la vida; es más, su muerte es la que más se parece a la de Dioniso⁴⁸⁹.

Sin embargo, si ya en términos generales la religión egipcia se destaca por tonos y motivos de sus compañeras más occidentales, en el terreno particular de las cosmogonías no se encuentran las mismas modalidades vistas hasta ahora. En la literatura egipcia no hay un texto único que se ocupe de asuntos cosmogónicos, sino que éstos pueden ser hallados en diferentes composiciones poéticas y no poéticas. Los temas tratados, por más que sean también aquí el contraste entre caos y orden, la creación de las cosas, la concepción de la unión sexual entre tierra y cielo, o la presencia de criaturas monstruosas que hay que derrotar, no incluyen el de la transmisión del poder divino, o por lo menos no lo incluyen de una forma tan explícita ni le confieren la gran

⁴⁸⁹ Osiris y Dioniso mueren despedazados, y mucho se ha insistido en el parecido de su muerte, un elemento más para confirmar la estrecha relación entre el dios egipcio y el griego. En realidad, el despedazamiento es una práctica más bien común en las sociedades antiguas. Sólo para quedarnos en ámbito mitológico, recordemos que en Grecia Licurgo y Penteo, ambos personajes de la saga dionisiaca, son desmembrados, así como el mítico cantor Orfeo; en Mesopotamia, Marduk parte por la mitad a Tiamat y crea el cosmos con su cuerpo; en Ugarit, precisamente en un pasaje del *Ciclo de Ba'al* que he puesto de relieve más arriba (pág. 172), 'Anat ataca a Mot y lo despedaza. Igualmente, también las "resurrecciones" de Osiris y de Dioniso, en las que está implicada de una forma u otra la magia, no son las únicas que se parecen, ya que la magia tiene también un papel muy relevante en la vuelta a la vida de Inanna (Ishtar), como acabo de señalar en el §4 de este capítulo.

importancia que adquirirá en las creencias y en las creaciones poéticas de las culturas anatolia, próximo-oriental y griega.

No obstante, desde una lectura puramente exterior del mito de la muerte de Osiris, ya que habría que decir muchísimas cosas acerca de él y no es éste el sitio apropiado para tal investigación, también la oposición entre Seth y Osiris, y la consiguiente muerte de Osiris, parecen asemejarse a una situación parecida a la de los miembros divinos de una misma familia que se arrebatan el poder de forma violenta el uno al otro: Seth, el hermano malvado, contienda con Osiris —que condensa en sí todas las buenas cualidades—, porque está celoso de su poder, y lo mata; mientras Osiris, después de haber muerto, se queda con el reino del Más Allá, Seth retomará la pelea para establecer quién será el soberano absoluto contra su sobrino Horus, el hijo de Osiris, que es también el legítimo heredero de la posición de su padre. No se puede negar que las líneas básicas de las historias mitológicas que he estado analizando hasta ahora se presentan todas.

En definitiva, se puede decir que, en el caso de los hititas y Telipinu y de los egipcios y Osiris, en los mitos relacionados con su muerte/desaparición habría que considerar un número de componentes culturales, narrativos y cultuales que sobrepasan el ámbito de los poemas cosmogónicos y las influencias se presentan como menos tajantes que las reconocibles en Mesopotamia, Ugarit y Grecia.

LA KATÁBASIS DE DIONISO

4.3.1 *La katábasis dionisiaca: fuentes e interpretación*

Sobre una katábasis dionisiaca tenemos a nuestra disposición varios testimonios, que van desde el siglo IV a.C. al siglo II d.C., y que incluyen a los autores atenienses Yofonte y Aristófanes, al historiador Diodoro Sículo, al mitógrafo Apolodoro, y a los eruditos Plutarco y Pausanias; además, hay que considerar los escolios a la comedia aristofánica las *Ranas*, cuya fecha (como el autor o autores) es imposible de establecer, y que podrían por lo tanto ubicarse en un lapso de tiempo muy vasto, entre los siglos IV o III a.C. hasta la época bizantina.

Se trata de textos bastante diferentes entre ellos, con algunos que se limitan a hacer sólo una rápida referencia al episodio mitológico de la visita dionisiaca al Más Allá y otros que, al contrario, se detienen un poco más en el contexto geográfico o ritualístico, ámbito éste último de la mayor importancia. Uno de los factores determinantes en la elección por parte de los autores considerados aquí de la información que dan sobre el descenso dionisiaco está sobre todo en los diferentes intereses que están detrás de sus obras.

Por consiguiente, al presentar los textos, me guiaré por la temática de las noticias que nos dispensan, ya que me parece el criterio más eficaz para alcanzar una interpretación de la katábasis dionisiaca que sea lo más clara posible. No seguiré la secuencia temporal de los autores de forma absoluta, si bien dentro de cada grupo temático respetaré la cronología relativa de los que están tratados en él.

Empezaré con Apolodoro y Diodoro, porque sus testimonios son bastante sumarios y no dicen mucho acerca de esa aventura dionisiaca. Continuaré con Plutarco y Pausanias, con los que en cambio el *descensus ad inferos* dionisiaco se hace más sugestivo al convertirse en el referente mitológico de unos rituales específicos que los fieles del dios hacían en su honor en la región peloponésica de Argólida.

Finalmente, hablaré de la comedia de Aristófanes que, a pesar de ser el testimonio más antiguo de todos, no ofrece ningún texto en particular que pueda ser analizado, sino que tiene valor por el mismo hecho de usar como pretexto narrativo de la acción cómica la antigua leyenda de un viaje al Inframundo del dios Dioniso. Junto con las *Ranas*,

comentaré también los escolios a un par de sus versos, que apuntan o bien a aspectos mitológicos o bien a aspectos rituales. Uno de ellos aporta el testimonio de Yofonte, que se convierte así en otro autor que de alguna manera trata la vicisitud dionisiaca en el Más Allá.

4.3.2 *Apolodoro*

Cualquiera que sea su identidad, situamos en la segunda mitad del I siglo a.C. al Apolodoro autor de la *Biblioteca*, un epítome de la mitología griega tradicional en tres libros, que se caracteriza por ser una obra de puro entretenimiento sin ningún fin crítico o explicativo. Aunque Focio, el patriarca de Constantinopla, identificó a su autor con el homónimo gramático ateniense responsable del tratado *Sobre los dioses*, se prefiere denominarlo pseudo-Apolodoro, dado que no se pueden encontrar pruebas ciertas de que el gramático ateniense haya compuesto también la *Biblioteca*; en todo caso, los dos son adscritos al siglo I a.C.

Con respecto al pasaje que nos interesa, nos encontramos en el tercer libro, en el que el autor está hablando de la estirpe de Agénor. Uno de los descendientes más importantes de este linaje es el dios Dioniso, hijo de Zeus y Sémele, de la ilustre familia tebana de Cadmo. Apolodoro cuenta la rocambolesca vida de Dioniso, marcada ya desde el comienzo con los tonos de vicisitudes fuera de lo común: el dios nace del muslo de su padre, es criado por Ino y Atamante, perseguido por Hera y sustraído a su ira por voluntad de Zeus y por la intervención de Hermes. En su edad adulta descubre la viña, viaja por el mundo combatiendo a los opositores de su religión, como los reyes Licurgo y Penteo, y sólo al final de sus aventuras, culminadas en el famoso episodio de la metamorfosis en delfines de los piratas que intentaron venderlo, es aceptado como dios. Es aquí donde se ubica el episodio de la katábasis, cuando Dioniso va al Hades para recuperar a su madre Sémele:

ὥς δὲ μαθόντες ἐξ Ἄιδου τὴν μητέρα, καὶ προσαγορεύσας Θυώνην, μετ' αὐτῆς εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν.

De este modo los hombres comprendieron que era un dios y lo honraron. Él rescató del Hades a su madre y dándole el nombre de Tione subió con ella al cielo⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ Apollod. 3, 5, 3. Traducción de Rodríguez de Sepúlveda 1985, p. 145.

Como vemos, el relato de Apolodoro sitúa el acto dionisiaco de recuperar a su madre al final de todas las hazañas de un Dioniso que, en su versión, es descrito con rasgos más bien humanos y que ha de cumplir acciones prodigiosas para demostrar su filiación con los olímpicos.

También la búsqueda de Sémele es una de ellas y es, además, un hecho de cierta importancia porque le garantiza a Dioniso su aceptación en el Olimpo: sólo después de haber legitimado su posición, dando a su madre un estatus divino, de hecho, él también se vuelve un dios a todos los efectos y, por ende, entra en la asamblea divina definitivamente.

4.3.3 Diodoro Sículo

Diodoro Sículo, historiador siciliano de finales del siglo I a.C., habla en su obra, *Biblioteca Histórica*, de países que van desde Egipto a India pasando por Mesopotamia y Grecia, y de eventos históricos que abarcan desde la guerra de Troya a las conquistas de Alejandro. Aunque la componían 40 libros, sólo quedan pocos, los primeros cinco y los que están incluidos entre el 11 y el 20.

De nuestro interés es ahora un punto concreto del libro cuarto, en el que Diodoro habla de los héroes y los semidioses que los griegos tienen en gran consideración por la repercusión que han tenido sus acciones, que han significado la concesión de dones preciosísimos para el género humano, empezando por los dos más significativos, Dioniso y Hércules.

En realidad, ya en libro III (parágrafos 62-74) el historiador ha dado un cuadro de la figura de Dioniso, contando la historia “rara” de ese dios que tiene tres madres diferentes y hablando de él más bien en clave evemerística, asimilándolo a la vid, su regalo particular a los hombres.

En el pasaje implicado, Diodoro está describiendo los famosos trabajos de Hércules, el último de los cuales fue traer al can Cérbero desde el Más Allá, y a este propósito hace mención de la historia de la recuperación de Sémele por obra de Dioniso, porque Hércules no hace nada más que repetir el descenso de Orfeo por Eurídice, aunque éste no acabó bien, y Dioniso con Sémele, que por el contrario tuvo éxito:

συνεστρατεύσατο δὲ καὶ τοῖς Ἀργοναύταις, καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τὸν πρὸς τὴν γυναῖκα καταβῆναι μὲν εἰς ἄδου παραδόξως ἐτόλμησε, τὴν δὲ Φερσεφόνην διὰ τῆς εὐμελείας ψυχαγωγήσας ἔπεισε συνεργῆσαι ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ συγχωρῆσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ

τετελευτηκυῖαν ἀναγαγεῖν ἐξ ἄδου παραπλησίως τῷ Διονύσῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖνον μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ ἄδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυῶνην μετονομάσαι.

Participó asimismo en la expedición de los Argonautas y, por el amor que sentía por su mujer, se atrevió a emprender un extraordinario descenso al Hades. Tras seducir a Perséfone por la armonía de su canto, la persuadió para que colaborara en sus deseos y le permitiera hacer subir del Hades a su mujer muerta, de modo semejante a lo realizado por Dioniso. Los mitos cuentan, en efecto, que Dioniso hizo subir del Hades a su madre Sémele y que, compartiendo con ella su propia inmortalidad, le cambió su nombre por el de Tione⁴⁹¹.

En el texto que acabo de presentar, Dioniso y su mitología no son los temas centrales de la discusión, y, como en el caso de Apolodoro, Diodoro dedica sólo pocas palabras a la vicisitud que vio al dios bajar al Hades y llevarse a su madre para hacerla inmortal y conferirle el nuevo nombre de Tione.

Más interesantes y detalladas que éstas dos son, en cambio, las noticias a propósito del descenso dionisiaco que transmiten Plutarco y Pausanias.

4.3.4 *Plutarco*

El erudito de Queronea habla del descenso de Dioniso en dos de sus tratados, el *De Iside et Osiride* y el *De sera numinis vindicta*.

En el pasaje de la primera obra, Plutarco intenta demostrar las similitudes entre el dios egipcio Osiris y el griego Dioniso, con métodos que a veces no son demasiado científicos, como en el caso de la etimología de las palabras griegas y egipcias que conectarían a los dos dioses.

El largo apartado que voy a considerar ahora alude a un ritual argivo, que es normalmente puesto en relación con un extracto de Pausanias, del que hablaré en seguida:

Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσήκόν ἐστιν, ἀρχηγίδα μὲν οὔσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἔνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἄπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι

⁴⁹¹ D. S. 4, 25, 4. Traducción de Torres Esbarranch 2004, p. 79.

τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργασμοῖς. διὸ καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἥλειον γυναῖκες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι 'ποδὶ βοεῖν τὸν θεὸν ἐλθεῖν' πρὸς αὐτάς. Ἀργείοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ κλῆν ἐστίν· ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὥς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ ὀσίων εἴρηκεν. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων (*Fr.* 153 Maeh.) 'δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθῆς αὐξάνει, ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας' διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὀσίριν σεβομένοις ἀπαγορεύεται δένδρον ἡμερον ἀπολλύναι καὶ πηγὴν ὕδατος ἐμφράττειν.

Que Osiris es idéntico a Dioniso ¿quien más adecuadamente que tú, Clea, puede saberlo, cuando eres la jefa de las Tíadas de Delfos y has sido consagrada por tu padre y por tu madre en los ritos sagrado de Osiris? Y si en atención a los demás es necesario proporcionar testimonios, dejemos estar los ritos secretos, pero lo que a la luz realizan los sacerdotes en el entierro de Apis, cuando llevan su cuerpo sobre una balsa, no difiere nada de una ceremonia báquica: se cubren con las nébrides, llevan tirsos, profieren gritos y se agitan como los poseídos en los ritos orgiásticos dionisiacos. Ésta es también la razón por la que muchos griegos hacen estatuas de Dioniso en forma de toro; y las mujeres eleas también lo invocan suplicando «que el dios llegue con pie bovino» junto a ellas. Entre los argivos Dioniso lleva el epíteto *bougenés* («nacido de una vaca»), y lo invitan a salir del agua al son de trompetas, arrojando a la profundidad un cordero para el guardián de la puerta; y estas trompetas las ocultan en los tirsos, como Sócrates en su tratado *Sobre los Santos* ha contado. Además, las historias relativas a los Titanes y las fiestas Nictelias concuerdan con los desmembramientos que se cuentan de Osiris, con las resurrecciones y sus reencarnaciones; y del mismo modo, también lo relativo a las tumbas. Pues los egipcios, como ha quedado dicho, muestran en muchas partes tumbas de Osiris, y los delfios pretenden que los restos de Dioniso reposan entre ellos, junto al oráculo, y los Hosios hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan al Licnites. Que no solo del vino, sino también de toda naturaleza húmeda los griegos consideran a Dioniso señor y príncipe, basta Píndaro como testigo de ello, cuando dice: ¡Pueda el muy alegre Dioniso acrecentar la cosecha de los árboles, santo esplendor del

otoño!; por lo cual también a los que veneran a Osiris les está prohibido destruir y cegar una fuente⁴⁹².

El otro pasaje plutarqueo que voy a comentar se encuentra en el *De sera numinis vindicta*, un dialogo cuyo escenario es Delfos, en donde Plutarco había sido durante años uno de los dos sacerdotes de Apolo, y cuyos protagonistas son el mismo autor, su hermano Timón, su yerno Patrocleas y Olímpico. Los cuatro debaten acerca de la providencia y del castigo divino de los malos, que parece siempre llegar demasiado tarde, como revela también el título del diálogo.

El punto que nos interesa es un mito muy parecido al de Er en la *Republica* platónica, protagonizado por Arideo, que muere y resucita al tercer día, y que, bajo el nombre Tespesio, visita el Más Allá guiado por un familiar suyo, que le lleva a ver los diferentes tipos de almas que ahí viven y le muestra el destino de cada uno después de la muerte.

En su gira, los dos van también al abismo del Lete, al cráter de los sueños y al sitio del castigo. Cuando llegan al Lete, que representa el lugar de los placeres del cuerpo, y que está descrito en términos báquicos (“y el lugar en su derredor estaba lleno de transporte báquicos, de risa y toda clase de juegos y placeres”), el guía le impide a Tespesio de zambullirse en él porque si el alma se inundase recordaría su cuerpo y querría renacer otra vez.

En este punto Tespesio escucha el mito del ascenso de Dioniso:

ἔλεγε <δὲ> ταύτη τὸν Διόνυσον ἀνελθεῖν καὶ τὴν Σεμέλην ἀναγαγεῖν ὅσπερον.

el guía dijo que Dioniso subió por aquel camino y más tarde también, cuando condujo a Sémele arriba⁴⁹³.

Las noticias ofrecidas por Plutarco en sus dos obras son muy diferentes la una de la otra: en el *De Iside et Osiride* se presenta un ritual de evocación del dios que se suele hacer en Argos y en el *De sera numinis vindicta*, dos episodios mitológicos que tienen que ver con el retorno desde el Más Allá de Dioniso y de Sémele⁴⁹⁴.

⁴⁹² Plu., *Is. et Os.* 364E-365B. Traducción de Pordomingo Pardo-Fernández Delgado 1995, pp. 125-129, con leves alteraciones.

⁴⁹³ Plu., *De ser. num. vind.* 565F-566A. Trad. de Aguilar 1996, p. 162, con leves alteraciones.

⁴⁹⁴ El otro documento que habla de dos viajes de Dioniso al Más Allá es una inscripción de Rodas del siglo II d.C., que menciona dos *kathodoi* del dios y el ritual relacionado. Lamentablemente, no es posible decir a qué se refieren estas *kathodoi*, porque la inscripción se interrumpe justo al mencionarlas.

4.3.5 Pausanias

Pausanias, el conocido viajero y geógrafo griego del siglo II d.C., deja dos pasajes que hablan de la katábasis dionisiaca, ambos en el II libro de la *Descripción de Grecia*, dedicado a las regiones de Corintia y Argólide.

El primero es relativo a la ciudad de Trezén:

ἐν τῇ ἀγορᾷ Τροϊζηνίων ναὸς καὶ ἀγάλματα Ἀρτέμιδος ἐστὶ Σωτεΐρας· Θησέα δὲ ἐλέγετο ἰδρύσασθαι καὶ ὀνομάσαι Σώτειραν, ἥνικα Ἀστερίωνα τὸν Μίνω καταγωνισάμενος ἀνέστρεψεν ἐκ τῆς Κρήτης [...] ἐν τούτῳ δὲ εἰσι τῷ ναῷ βωμοὶ θεῶν τῶν λεγομένων ὑπὸ γῆν ἄρχειν, καὶ φασιν ἐξ Ἰδίου Σεμέλην τε ὑπὸ Διονύσου κομισθῆναι ταύτη καὶ ὡς Ἡρακλῆς ἀναγάγοι τὸν κύνα τοῦ Ἰδίου· ἐγὼ δὲ Σεμέλην μὲν οὐδὲ ἀποθανεῖν ἀρχὴν πεῖθομαι Διὸς γε οὖσαν γυναῖκα, τὰ δὲ ἐς τὸν ὀνομαζόμενον Ἰδίου κύνα ἐτέρωθι ἔσται μοι δῆλα ὅποια εἶναί μοι δοκεῖ.

En el ágora de Trezén hay un templo y una imagen de Ártemis Soteira. Se decía que Teseo lo había fundado y le había dado el nombre de Soteira cuando regresó de Creta después de vencer a Asterión, hijo de Minos [...] En este templo hay altares de los dioses que se dice que mandan bajo tierra, y cuentan que por aquí fue sacada Sémele del Hades por Dioniso, y que Heracles trajo a la tierra al Perro del Hades; pero yo estoy persuadido de que Sémele no murió de ningún modo, pues era mujer de Zeus, y respecto a la historia del llamado Perro del Hades daré mi opinión en otro lugar⁴⁹⁵.

El segundo se refiere a la ciudad de Lerna, al sur de Argos:

εἶδον δὲ καὶ πηγὴν Ἀμφιαράου καλουμένην καὶ τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην, δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἰδὴν ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα, τὴν δὲ ταύτη κάθοδον δεῖξαι οἱ Πόλυμνον. τῇ δὲ Ἀλκυονίᾳ πέρας τοῦ βάθους οὐκ ἔστιν οὐδέ τινα οἶδα ἄνθρωπον ἐς τὸ τέρμα αὐτῆς οὐδεμιᾷ μηχανῇ καθικέσθαι δυνηθέντα, ὅπου καὶ Νέρων σταδίων πολλῶν κάλους ποιησάμενος καὶ συνάψας ἀλλήλοις, ἀπαρτήσας δὲ καὶ μόλυβδον ἀπ' αὐτῶν καὶ εἰ δὴ τι χρήσιμον ἄλλο ἐς τὴν πεῖραν, οὐδὲ οὗτος οὐδένα ἐξευρεῖν ἐδυνήθη ὅρον τοῦ βάθους. καὶ τότε ἤκουσα ἄλλο· τὸ ὕδωρ τῆς λίμνης ὡς ἰδόντα εἰκάσαι γαληνόν ἐστι καὶ ἡρεμαῖον, παρεχόμενον δὲ ὄψιν τοιαύτην διανήχεσθαι τολμήσαντα πάντα τινὰ καθέλκειν πέφυκε καὶ ἐς βυθὸν ὑπολαβὸν ἀπὸ νηγε. περίοδος δὲ τῆς λίμνης ἐστὶν οὐ πολλή, ἀλλὰ ὅσον τε σταδίου τρίτον· ἐπὶ δὲ τοῖς χεῖλεσιν αὐτῆς πόα καὶ σχοῖνοι πεφύκασι. τὰ δὲ ἐς αὐτὴν Διονύσῳ δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐχ ὅσιον ἐς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι

De todas formas, comento la inscripción por sus correspondencias con otro ritual dionisiaco en el cap. 4.4.

⁴⁹⁵ Paus. 2, 31, 1-2. Traducción de Herrero Ingelmo 1994, p. 299.

He visto también una fuente llamada de Anfiarao y la laguna Alcionia, a través de la cual dicen los argivos que Dioniso fue al Hades para subir a Sémele, y que la bajada por aquí se la mostró Polimno. La laguna Alcionia no tiene límite de profundidad ni conozco a ningún hombre que haya podido llegar por ningún artificio al fondo, puesto que ni siquiera Nerón, que hizo cuerdas de muchos estadios y las ató unas a otras, y que colgó plomo de ellas y cualquier cosa que fuese útil para el experimento, pudo encontrar ningún límite de su profundidad. También he oído decir esta otra cosa: el agua de la laguna, según se deduce al verla, es tranquila y sosegada, y, aunque presenta este aspecto, si alguien se atreve a cruzarla toda a nado, es arrastrado, tragado y llevado al fondo. El contorno de la laguna no es grande, solamente un tercio de un estadio. En sus bordes crecen hierba y juncos. Los ritos que se realizan allí en honor de Dioniso una noche cada año no es lícito darlos a conocer a todos⁴⁹⁶.

La información que Pausanias da en su obra concierne el mismo episodio mítico del rescate desde el Más Allá de Sémele por parte de Dioniso, al que se refieren también los otros autores considerados hasta ahora, y, además, en el caso de Argos, Pausanias relaciona el retorno de Sémele y Dioniso con una ceremonia en honor de éste último, como había hecho Plutarco antes; es más, ésta de Plutarco sería la descripción de los rituales que Pausanias no había querido explicar porque eran de naturaleza misteriosa.

4.3.6 *Aristófanes*

El último testimonio que consideraré es la comedia *Ranas* de Aristófanes⁴⁹⁷. A diferencia de los otros autores analizados arriba, en el caso del famoso comediógrafo ateniense no es posible señalar un pasaje del texto en especial, porque es el episodio mismo del descenso de Dioniso al Más Allá el que constituye el trasfondo de la comedia entera, mientras que, en la mayoría de nuestros testimonios, el mito del viaje dionisiaco es mencionado dentro de los más diversos contextos.

En las *Ranas*, que fueron representadas en 405 a.C. durante las Leneas y procuraron el primer premio para su autor, Dioniso se prepara para viajar al Hades acompañado por el fiel servidor Jantias, que en el curso de la obra se revela como la contrapartida más lista de un dueño, afeminado y temeroso. El motivo del viaje es recuperar a Eurípides, gloria del teatro ateniense recientemente muerto, para que la escena literaria de Atenas pueda recuperar el brillo de la época pasada. La comedia

⁴⁹⁶ Paus. 2, 37, 5-6. Trad. de Herrero Ingelmo 1994, pp. 300-301.

⁴⁹⁷ Para un comentario general de las *Ranas*, véase Dover 1993.

toma el título de las ranas que croan cuando Dioniso pasa el Aqueronte en la barca de Caronte.

Una vez en el Más Allá, Dioniso es propuesto como juez de un concurso poético entre Eurípides, que quisiera ser designado como “mejor poeta” y Esquilo, actual poseedor del título. La competición, que tiene lugar frente al mismísimo señor de ultratumba, es ganada por Esquilo, y Dioniso al final decidirá llevarse a Atenas precisamente al primero de los trágicos griegos, a pesar de que su propósito inicial había sido ir a buscar a Eurípides; antes de irse, Esquilo proclama que su sitio como mejor poeta debería ser ocupado por otro gran trágico de aquellos tiempos, Sófocles⁴⁹⁸.

4.3.7 Comentario de las fuentes

Si bien exteriormente nuestras fuentes parecen hablar de lo mismo, para poderlas comentar de forma más satisfactoria, creo que sería mejor agruparlas según el tipo de información que dan.

De esta manera, aparece claro un primer factor que hay que tener en cuenta, que estamos frente a datos que llevan o bien a un ámbito puramente mitológico, o bien a un espacio ritual.

Pertenecientes al primer grupo son los textos de Apolodoro, Diodoro Sículo, Aristófanes y el *De sera numinis vindicta* de Plutarco. Retomándolos rápidamente: el primero narra la saga dionisiaca entera y añade el episodio del descenso como conclusión de todas las hazañas del dios, que rescata a su madre del Más Allá y asciende con ella al cielo. El historiador siciliano, por su parte, no está ni siquiera hablando específicamente de Dioniso, sino de Orfeo, y, refiriéndose a su acción más famosa, la del intento de recuperar a su amadísima mujer desde la muerte, recuerda que el mismo Dioniso hizo la misma cosa antes que él, en su caso, por amor a su madre. Aristófanes cuenta de Dioniso que va al Hades, siempre en búsqueda de alguien, siendo este alguien un poeta y no un ser amado, porque el fin del Dioniso aristofaneo es más ético, y es dictado nada menos que por el bienestar de una comunidad entera que se está

⁴⁹⁸ En realidad, durante la composición de las *Ranas*, Sófocles estaba todavía vivo, por eso no aparece mencionado en la comedia con los otros dos grandes trágicos de la escena literaria griega, como contendiente en el certamen. El poeta se murió ya muy viejo, en el año 406/5, a los noventa años, cuando la comedia estaba probablemente casi acabada, por lo cual Aristófanes se limitó a hacer sólo unos ajustes, entre los cuales se contaba la referencia directa a su muerte, pero sin tocar el plan general de la obra, que se proponía contraponer a Esquilo y Eurípides desde su génesis.

desmoronando, política y, sobre todo, moralmente. En este cuadro más o menos uniforme, es singular lo que reporta Plutarco, quien dice que Dioniso descendió dos veces al Hades, la segunda de las cuales, por su madre. En esto se asemeja a las otras noticias.

El segundo grupo de testimonios está formado por el *De Iside et Osiride* de Plutarco, y Pausanias, quienes describen un ritual dionisiaco que es generalmente considerado el mismo, a pesar de que las informaciones dadas por los dos autores no coincidan: Plutarco es más sucinto, pero en cambio dice cómo se desarrolla exactamente la ceremonia, frente a Pausanias que ofrece más informaciones colaterales, pero calla lo fundamental, esto es, la descripción del rito, justificándose con su supuesta naturaleza misteriosa que le impide decir más; no obstante, las palabras de Pausanias normalmente se ven como corolario de las de Plutarco⁴⁹⁹.

La interpretación tradicional para la katábasis de Dioniso es que ésta se debe al deseo del dios de recuperar a su madre Sémele de la muerte, siguiendo el esquema típico de las katabaseis de las mitologías antiguas, de las que hablaré en seguida.

Pieza todavía más importante en la exégesis es el hecho de que este acto de Dioniso de ir a buscar a su madre se inserta en el cuadro de los misterios dionisiacos, como la ambientación de la noticia de Plutarco y Pausanias invita en parte a hacer, por lo cual Sémele, salvada por su hijo, se convierte en el paradigma del iniciado que, gracias a su adhesión a las religiones misteriosas, es salvado por Dioniso, el dios liberador por antonomasia. Por último, Dioniso también vuelve del Más Allá con su madre, por lo tanto también él pasa por una iniciación: una vez más, entonces, Dioniso participa de la suerte de sus fieles compartiendo el difícil camino de la iniciación y renovando la esperanza de salvación de su mensaje religioso. El mismo se convierte con su experiencia en el ejemplo a seguir⁵⁰⁰.

El mundo de las religiones misteriosas y de las iniciaciones seguramente puede dar razón de algunos de los componentes del ritual dionisiaco en cuestión. Sin embargo, hay otros que no encuentran una situación tan ideal dentro de este mismo ámbito, y que son a menudo dejados de lado en los comentarios, pero que, una vez tomados en

⁴⁹⁹ Acerca de Pausanias, Plutarco y los cultos dionisiacos en Argólida, véase Casadio 1994, pp. 223-325 y 1999, pp. 145-167.

⁵⁰⁰ Es sobre todo Edmonds que contrasta esta visión tradicional de que la katábasis de Dioniso tenga que ver con las iniciaciones. Cf. Edmonds 2004, pp. 110-158.

consideración y analizados, puedan tal vez llevarnos hacia otra forma de interpretar el viaje de Dioniso al Más Allá.

Ya he dicho muchas veces, y creo que es un concepto claro para todos, que los mitos que nos han llegado pueden haber conocido quien sabe cuántas versiones antes de establecerse en una forma más o menos canónica o más o menos difundida. Los caminos por los cuales han ido, y las razones por las que los han recorrido, son difíciles de individualizar, especialmente en el caso de Dioniso. No obstante, una de las pruebas más elocuentes de que hay una complejidad detrás de una historia particular está justamente en la falta de unanimidad de las fuentes acerca de ese mito en particular, o por lo menos, de la presencia de voces curiosamente discordantes entre informaciones que en cambio parecen uniformes.

Sin duda, en la mitología dionisiaca hay historias más enredadas que la de la katábasis, pero en este caso también encontramos pequeñas discordancias entre los relatos. Por eso, mi intención es la de llegar a una interpretación diferente del mito dionisiaco, que pueda dar razón también de los elementos que normalmente se ponen en segundo plano.

Mis referentes para iniciar esta nueva investigación serán principalmente Pausanias y Plutarco, porque estos dos autores dan en cierta medida más detalles que los otros. Digo en cierta medida porque tampoco los dos eruditos son muy explícitos en lo que dicen, aunque, respecto a Apolodoro y Diodoro Sículo, cuyas noticias, como hemos visto, son muy sumarias y hasta poco centradas en el mito mismo de la katábasis dionisiaca, ofrecen particularidades que abren vías a nuevos contextos. Y, sobre todo, creo importante analizar también el contexto más amplio de la literatura de la katábasis, ya que cuando se habla de la katábasis de Dioniso se traen a colación paralelos con otros viajes al Más Allá. Igualmente, considero propio hablar brevemente del imaginario griego del Más Allá, dado que la katábasis, por definición, une el mundo de arriba y el de abajo, y tal vez entrar en su imaginario podría ayudar a situar escenario y personajes. Ambas referencias ayudarán en la interpretación sucesiva.

Empezaré por una descripción sumaria del Más Allá imaginado por los griegos, para continuar con las katabaseis y con las correspondencias entre la dionisiaca y las otras.

4.3.8 *El imaginario griego: el Más Allá y las katabaseis*

No hay ninguna descripción específica del Más Allá griego, y normalmente el ambiente y los personajes infernales se reconstruyen de los relatos de las katabaseis o algunas referencias ocasionales en otros contextos⁵⁰¹.

El Infierno de los griegos se denomina Hades, “invisible”, mediante el nombre del mismo dios⁵⁰², o Érebo, “oscuridad”, y también los demás adjetivos que se refieren a él indican oscuridad y desolación. El Infierno está lejos, lo más lejos posible, es decir, más allá de Océano, la inmensa extensión de agua que rodea la tierra, a occidente, superadas las puertas de Helios⁵⁰³, donde muere el sol y falta, entonces, su luz: el Más Allá se encuentra, de hecho, bajo tierra. Para llegar, había que pasar a través de varios sitios que parecen ser una antesala perfecta, al ser todos caracterizados por oscuridad, silencio y vacío⁵⁰⁴: la tierra de los Cimerios, mítico pueblo siempre envuelto por la noche y la casa de las Hespérides, hijas de la Noche⁵⁰⁵, que viven en compañía de repelentes criaturas como el perro Orto⁵⁰⁶ y la serpiente Ladón⁵⁰⁷. Había varias entradas al Más Allá, y era imposible establecer cuántas y cuáles eran. La tierra podía abrirse y dejar libre el paso, como en los famosísimos mitos del rapto de Perséfone y del duodécimo trabajo de Heracles, la búsqueda de Cérbero, o bien el pasaje se materializaba en ríos o bien en pantanos y grutas, en aquellos sitios, pues, cuya naturaleza yerma, áspera o maloliente recordaba el Inframundo.

El infierno se considera una ciudad, centro neurálgico del tercer reino en el que se divide el universo. Como tal, tiene la misma organización de los otros dos, por lo tanto está poblado de criaturas y súbditos gobernados por reyes.

Lo cerraban cinco ríos, que servían de demarcación de las regiones del mundo de los vivos y de los muertos: Lete, Piriflegetonte, Éstige, Aqueronte y Cocito, la mayoría con nombres parlantes. En una época posterior, para entrar al reino de Hades, los muertos cruzaban el Aqueronte, con la barca del viejo Caronte, al que había que pagar un óbolo por el pasaje. La entrada era custodiada por el feroz Cérbero, monstruosa

⁵⁰¹ Para una descripción del Más Allá, que no toque sólo la cultura griega, véase Bruce-Long 2005, pp. 9451-9458.

⁵⁰² Al parecer, Hades era la denominación original del Infierno antes de pasar a indicar su personificación.

⁵⁰³ *Od.* 24, 12.

⁵⁰⁴ *Od.* 9, que está dedicada al descenso al Más Allá de Odiseo.

⁵⁰⁵ *Hes., Th.* 215.

⁵⁰⁶ *Hes., Th.* 309; *Apollod.*, 2, 5, 10; *Schol. A. R.* 4, 1399; *Tz., ad Lyc.* 653.

⁵⁰⁷ *A. R.* 4, 309 y 1396.

criatura canina con tres (o cincuenta o cien, según las tradiciones) cabezas y también representada a veces con una gorguera de serpientes⁵⁰⁸. En algunas fuentes se precisa que el Más Allá tenía diferentes partes, como por ejemplo el Tártaro, la más profunda de todas, o la llanura Elisia de las que habla Homero. En algún lugar, finalmente, surgía el palacio real donde moraban los soberanos del lugar, Hades y Perséfone. Por doquier, sólo tinieblas y oscuridad, niebla y nubes, tristeza, desolación, vejez.

Por lo que respecta a los habitantes del Más Allá, Homero cuenta que, al momento de la muerte, la ψυχή, el soplo vital, deja el cuerpo saliendo de la boca o de la herida mortal y se aleja del él, empezando el camino hasta su último domicilio. En las representaciones iconográficas, la vemos como una imagen del difunto provista de alas gracias a las que vuela al Infierno: en todo semejante al aspecto que tenía antes, conservaba de su vida anterior también todos los sentimientos, buenos y malos, y a veces, los cargos sociales cubiertos. Su existencia en el Más Allá es apagada, triste y melancólica, constantemente afligida por el recuerdo de la vida verdadera, que sigue añorando (y de la que recupera la memoria sólo después de haber bebido la sangre del sacrificio, como sabemos por el famoso paso de la *Odisea*), aleteando aquí y allí, emitiendo chirridos inhumanos y sufriendo el hambre (su única comida parecen ser las flores que crecen en el Más Allá, por ejemplo, los asfódelos) y la sed⁵⁰⁹.

Hay muchas criaturas siniestras que pueblan el Más Allá, demonios que representan todas las pesadillas humanas. Entre ellas, varios psicopompos: Tánato, ‘muerte’, alado y vestido de un manto negro, que corta un cabello de su víctima y la entrega así al Más Allá, y que era a veces acompañado por su hermano Hipno, ‘sueño’⁵¹⁰. Menos macabro, tal vez por ser un dios, es Hermes, que conduce dulcemente a los muertos, después de haberlos encantado y adormecido con su varita⁵¹¹. Más violentas y despiadadas, en cambio, son las Keres⁵¹², las Erinis⁵¹³, las Harpías⁵¹⁴ y las

⁵⁰⁸ *Il.* 7, 368; Hes., *Th.* 311 y 770; Hecat., *FGrHist.* 1 F 27 (en Paus. 3, 25, 5); Schol. Hes. *Th.* 311; Hor., *C.* 2, 13, 34.

⁵⁰⁹ *Od.* 11, 43 y 633; 24, 6; *Il.* 23, 101.

⁵¹⁰ Hes., *Th.* 212.

⁵¹¹ *Od.* 24, 1.

⁵¹² Las Keres son criaturas aterradoras y dañinas para los hombres. A veces identificadas con otros demonios infernales, como las Erinis, aparecen en la fórmula pronunciada durante el tercer día de las Antesterias, el de los muertos: θύραζε Κῆρες (= ¡fuera Keres!). Cf. entre otros, *Il.* 2, 302; 3, 454; 18, 537; 23, 78; E., *H. F.* 870; Hes., *Sc.* 249ss.

⁵¹³ Las Erinis, nacidas de las gotas de sangre resultado de la castración de Urano, eran horribles y despiadadas diosas vengadoras de los delitos más infamantes, sobre todo de los que se cumplían dentro de una misma familia. Normalmente son tres, Alecto (‘la Irreconciliable’), Tisífone (‘la Vengadora del

Sirenas⁵¹⁵, de rasgos en parte antropomórficos, cuyo aspecto y atributos conocemos muy bien en los testimonios textuales e iconográficos. Finalmente, Cérbero, el fiel compañero de Hades que con él aparece en las representaciones figuradas, controla, cual terrorífico portero, la entrada al reino infernal.

En este cuadro desolador, los únicos que parecen salvarse de un sitio tan horroroso son los héroes, que debían de ir a la llanura Elisia, o al lugar que Hesíodo llama “Isla de los bienaventurados” y que sitúa arriba, cerca de Océano, si es lícito pensar que todos siguen la suerte profetizada a Menelao en el libro cuarto de la *Odisea*. De todas formas, la idea del Campo Elisio y de las Islas de los bienaventurados serán mejor desarrolladas en la especulación mística sucesiva: en Grecia, de hecho, no existía al principio una idea del juicio de las almas, y sólo a partir de la época arcaica tardía empezamos a encontrarla y a conocer a los tres jueces infernales que esperaban a los muertos para pesar su alma y decretar su destino: Minos, Radamantis y Éaco.

Por lo que respecta a las katabaseis, en la literatura griega la finalidad de quien viaja a los infiernos puede ser adquirir conocimiento, rescatar a alguien o conocer su “geografía”, y el descenso puede implicar a tres clases de actores: héroes y seres humanos todavía vivos a los que por razones puntuales se les concede la posibilidad de viajar al Más Allá y volver, y, en un número menor de casos, dioses⁵¹⁶.

Sin duda, las katabaseis más famosas son las heroicas, ya que era propio de una ser de extraordinaria fama probar sus capacidades desafiando lo imposible. De este tipo es la historia de Heracles, el gran héroe panhelénico, que para cumplir su último trabajo tuvo que ir al Hades y traer para Euristeo el terrible guardián del Más Allá, el can

homicidio’) y Megera (‘la Envidia’). Cf. entre otros, *Il.* 9, 571ss y 19, 259ss; *Od.* 17, 475; Hes., *Op.* 803ss y *Th.* 183ss.; A., *Eu.* 69 y 321ss.

⁵¹⁴ Las Harpías eran seres malignos generalmente imaginados con cuerpo de ave, cabeza de mujer y garras. El mito más famoso en el que aparecen es el del rey Fineo, en el que le quitaban la comida y le ensuciaban con los excrementos lo que no se llevaban, hasta que los Argonautas no lo liberaron de la maldición. Cf. entre otros, *Il.* 16, 148ss y 19, 400; Hes., *Th.* 267; A. R. 2, 217ss.

⁵¹⁵ Las Sirenas, seres híbridos mezcla de humanos y pajaros (como las Harpías), eran normalmente considerados mujeres (aunque en el arte pueden aparecer como hombres), y atraían con su melodioso e irresistible canto a los navegantes, y después los mataban. Famoso sobre todo su encuentro con Odiseo, que no pudo resistir la curiosidad de escuchar sus voces, pero se hizo atar al mástil de su barco para no tirarse al agua. Cf. entre otros, *Od.* 12, 39-54 y 158-200; A. R. 4, 891-919; Pl., *Rep.* 617b y *Smp.* 216a; Paus. 9, 34, 3; Ov., *Met.* 5, 552ss.

⁵¹⁶ Acerca de las katabaseis, véase Graf 1974, pp. 141-150; Clark 1979; Calvo Martínez 2000, pp. 67-78 y Siikala-Diez de Velasco 2005, pp. 2295-2300.

Cérbero⁵¹⁷. Del mismo tipo, es el viaje de Teseo y Pirítoo, los dos amigos que demuestran su valentía yendo al Infierno para raptar a Perséfone⁵¹⁸.

La más famosa desde un punto de vista puramente literario es la de Odiseo en el libro nueve de la *Odisea*⁵¹⁹, que comentaré también más adelante. El héroe homérico viaja al Más Allá para beneficiarse de la sabiduría de los muertos, y la aprovecha para volver a ver a sus familiares y compañeros en la guerra de Troya.

La que seguramente marcó un *standard* en las katabaseis es la de Orfeo, el mítico cantor que, como bien se sabe, fue al Más Allá para ir a buscar a su amada mujer Eurídice, muerta en el día de la boda⁵²⁰. Su historia se hizo tan famosa que normalmente se habla del “Orpheus theme” cuando la finalidad del quien emprende el viaje al Infierno es de recuperar a un ser amado.

De todas formas, cabe decir que, por más que el mito de Orfeo y Eurídice fue el que alcanzó fama, la búsqueda de algo o de alguien en el Más Allá es casi siempre el motivo de fondo que empuja al protagonista de turno a desafiar las leyes comunes de la muerte; se puede por lo tanto aplicar a casi todos los ejemplos que estoy aportando.

Por su parte, Protesilao, Alcestris, Er y Pitágoras serían comunes mortales que por situaciones fuera de lo normal pueden ir y volver (Pitágoras⁵²¹), morir y volver (Er⁵²² y Alcestris⁵²³), o morir y momentáneamente retornar a la vida (Protesilao⁵²⁴).

⁵¹⁷ OF 713-716 Bernabé.

⁵¹⁸ Cuenta el mito que Teseo, el famoso héroe ateniense que mató al Minotauro, y Pirítoo, héroe tesalio, decidieron que su valentía no merecía menos que unas bodas reales con dos hijas de Zeus, y pensaron raptar a Helena para Teseo, que pero era demasiado joven para la boda, y a Perséfone para Pirítoo. Por eso se fueron al Más Allá, pero de ahí no consiguieron salir, porque Hades quiso castigar su osadía y los invitó a un banquete, que era en realidad una trampa, y los dos se quedaron adheridos a las sillas. Teseo fue liberado por Heracles, mientras que Pirítoo se quedó eternamente sentado en la silla del olvido. Cf. entre otros, *Od.* 11, 631; *Hes.*, *Fr.* 280 Merkelbach-West; *Mynias Fr.* 1 y *Fr. dub.* 7 Bernabé; *E.*, *Heracl.* 619; *Apollocl.* 2, 5, 12 y *Paus.* 1, 17, 4 y 10, 29, 9.

⁵¹⁹ A la katábasis de Odiseo hace eco la de Eneas en el libro sexto de la *Eneida*.

⁵²⁰ El mito narra que Orfeo bajó al Allende para que le devolvieran a su mujer, y con su música encantó a los habitantes del Más Allá, incluidos los soberanos, que consintieron en que se reuniera con su amada Eurídice, pero sólo a condición de que no se diera la vuelta a mirarla hasta que no hubiera alcanzado la tierra. Deseoso de verla, e incapaz de esperar, Orfeo la perdió para siempre porque se giró antes de que ambos estuvieran a salvo. Cf. OF 978-999 Bernabé.

⁵²¹ La tradición acerca del viaje al Inframundo de Pitágoras es ambigua. Se decía o bien que había viajado al Más Allá para encontrar a Homero y a Hesíodo (cf. Hieronym. Phil., *Fr.* 42 W. = D. L. 8, 21), o bien que, cuando fue a vivir a Crotona, inventó la historia de su estancia en el Más Allá, mientras que en realidad se había escondido en una habitación subterránea de su propia casa (cf. entre otros, D. L. 8, 41 y Tert., *An.* 28). Reconocemos en esta última historia una semejanza con la famosa leyenda de Zalmoxis, así como la relata por ejemplo Heródoto (4, 94).

⁵²² Protagonista del célebre mito de la *Republica* platónica, Er, muerto en batalla, revive después de dos días y cuenta lo que ha visto en el Más Allá.

⁵²³ Hija del rey Pelias de Yolco, y luego hermana de Medea, protagonizó ella también una tragedia de Eurípides, *Alcestris*, precisamente, ya que se ofreció a morir para que su marido Admeto viviera.

Aunque en general estos personajes y sus historias comparten rasgos similares, para algunos de ellos existe un substrato religioso más antiguo que subyacería a la forma con la que después el mito se ha manifestado en la literatura.

En particular, en el caso de Teseo, Perséfone y Helena, por un lado, y de Orfeo y Eurídice, por el otro, se esconde la posibilidad de que los mitos de katábasis de los que son protagonistas se hayan transmitido con unas características que no mantenían su forma original. Sobre todo se trataría de dos cuestiones. La primera tendría que ver con la posible naturaleza divina de los varios personajes involucrados: Helena sería una diosa de la vegetación, por su misma naturaleza relacionada con la esfera del Inframundo; bajo este aspecto se acercaría directamente a Perséfone, con la que a su vez se identifica la Eurídice esposa de Orfeo, cuyo nombre, Eurudike, ‘ella, cuya justicia se extiende mucho’, apuntaría a una posterior personificación de la propia reina de los muertos, porque en origen sería un epíteto suyo. La segunda sería el hecho de que el mito originario entrara en realidad en el esquema del rapto de la diosa de la naturaleza/muerte por parte de un dios (como se daría el caso también con Hades y Perséfone, si bien con resultados diversos), un intento que resulta siempre vano porque el poder de la muerte es ineluctable⁵²⁵. En los mitos que han llegado hasta nosotros se puede hallar una huella de todo esto: Orfeo no consigue traer a su mujer de vuelta, y Pirítoo, sin duda personaje menos importante que el héroe ateniense de mayor prominencia, queda castigado en el Infierno por voluntad de los dioses, a pesar de que Heracles intente salvarlo.

Hasta aquí por lo que respecta a la katábasis de hombres o héroes. La tradición griega registra también pocas noticias acerca del viaje al Hades de dioses, concretamente, Cástor y Pólux⁵²⁶, Deméter⁵²⁷ y Afrodita⁵²⁸, además de Perséfone⁵²⁹:

⁵²⁴ El trágico mito narra que Protesilao, príncipe de Tesalia, fue el primero en caer en el suelo de Troya, muerto por Hector. Los dioses se apiadaron de su mujer Laodamia y le permitieron a Protesilao volver desde el Más Allá por un tiempo para que se reencontrasen. Cf. entre otros, *Il.* 2, 695-710; Apollod. 3, 29; Hyg., *Fab.* 103 y 104; Luc., *D.Mort.* 23; Ov., *Ep.* 13.

⁵²⁵ Nilsson 1932, pp. 170-174.

⁵²⁶ El mito cuenta que Pólux era inmortal, porque era hijo de Leda y Zeus, mientras que Cástor era mortal, porque era hijo de Leda y Tíndaro, y que Pólux se ofreció compartir su inmortalidad con el hermano cuando éste resultó herido mortalmente en batalla: por lo tanto, vivían alternativamente entre el Olimpo y el Hades. Cf. *Cypria* Procl., Arg. 23-24 y *Fr.* 8 Bernabé; Pi., *N.* 10, 59-90; Jouan 1966, p. 153 y Bianchi 2005, pp. 9416-9417. Esta historia nos recuerda el motivo de la alternancia que hemos estado viendo en el mito de Perséfone o de Dumuzi y Geshtinanna.

⁵²⁷ En redacciones tardías (por ejemplo, Hyg., *Fab.* 251 o los *Orph. H.* 40 y 41), se contaba que Deméter había ido al Más Allá en búsqueda de su hija.

⁵²⁸ Afrodita va en busca de Adonis. He tratado esta variante en el cap. 3.3.

⁵²⁹ *OF* 386-397 Bernabé.

también en los mitos de las diosas mencionadas, la razón que subyace al descenso divino es la de buscar a alguien amado.

4.3.9 La *katábasis* de Dioniso: otra interpretación

Ahora bien, después de haber introducido las fuentes, los comentarios, y los eventuales escenarios de referencia, puedo empezar el tratamiento de la *katábasis* de Dioniso bajo otra perspectiva, retomando sobre todo los elementos más dudosos e incluyéndolos en este nuevo discurso.

Empezaré por el primer elemento discutible, Sémele y su rol en la *katábasis* dionisiaca. Ya hemos visto que, según la opinión común, Sémele es el motivo por el que Dioniso emprende el viaje al Más Allá, anhelando liberar a su madre de la muerte y llevársela consigo al Olimpo, en un sitio mucho más apropiado que el Allende para ella, en cuanto madre de un dios.

Lo interesante es que de los textos citados, que son también nuestros únicos referentes para este acontecimiento mítico, sólo Pausanias, hablando de Dioniso en Lerna, dice explícitamente que Dioniso “baja al Más Allá”.

Apolodoro usa el verbo ἀνέρχομαι, ‘subir’, Diodoro ἀνάγω, ‘hacer subir’, Plutarco (en el *De sera numinis vindicta*) ἀνέρχομαι y ἀνάγω y Pausanias κομίζω, ‘conducir, traer, sacar’ y ἀνάγω en la parte de Trecén y ἀνάγω y ἐς τὸν Ἅδην ἐλθεῖν, ‘ir al Hades’, para Argos⁵³⁰. Al lado de éstos, que expresan todos un movimiento, señalo el verbo usado por Plutarco en el *De Iside et Osiride*, que es ἀνακαλέω, ‘llamar, invocar’, y que se dirige hacia otro espacio semántico, el de ‘llamar’⁵³¹. Es decir que Plutarco ni

⁵³⁰ Me parece interesante señalar que poco antes de hablar de Trecén y Lerna, en 3, 6, 6-7, que es un pasaje que comentaré luego, Pausanias usa efectivamente el verbo καταβαίνω, refiriéndose al más famoso descenso divino, el de Hades que rapta a Perséfone y se la lleva a su casa bajo la tierra.

⁵³¹ A propósito de la evocación del dios en un contexto ritual, de aquel ἀνακαλεῖν que usa Plutarco y con el que los argivos llaman a Dioniso desde las aguas, existe un escolio a las *Ranas* que propone el paralelo con las fiestas de las Leneas. Al verso 479, donde el cómico usa la fórmula κάλει θεόν, empleada normalmente después de las libaciones, el escoliasta comenta: ἐν τοῖς Ἀθηναίοις ἀγῶσι τοῦ Διονύσου ὁ δαδούχος κατέχων λαμπάδα λέγει καλεῖτε θεόν. καὶ οἱ ὑπακούοντες βοῶσι Σεμελήι Ἰακχε πλουτοδότα, “en el concurso de las Leneas de Dioniso, el daduco, sujetando una antorcha, dice: “Llamad al dios”. Y los que escuchan gritan: “Yaco, hijo de Sémele, que da riqueza”. La premisa necesaria es que de las Leneas, famosas por ser el tema preferido de una serie de vasos, no sabemos nada seguro por lo que respecta a la sección más estrictamente religiosa, aparte de que eran fiestas en honor de Dioniso durante las cuales tenían lugares competiciones teatrales y una procesión. Para Kerényi (1998 [1976], pp. 197-198) las Leneas celebran el nacimiento de Dioniso, luego Sémele aparece ahí identificada con Perséfone y el daduco “llama” a Dioniso para que “venga a la luz” desde el muslo de Zeus y el nacimiento del dios simboliza el vino que llega a maduración (el problema para aceptar esta interpretación es que las Leneas tenían lugar en el mes de Gamelión, enero-febrero, cuando el vino no había acabado su proceso y se encontraba aún en los recipientes). La otra opción posible es que este ritual durante las misteriosas Leneas

siquiera menciona el acto del bajar, como por otra parte tampoco dice nada de Sémele⁵³².

De hecho, falta en todos los textos analizados el verbo técnico para hablar del descenso al Más Allá, que es *καταβαίνω*, acompañado o no por *εἰς Ἅδου*, que tampoco Aristófanes usa nunca a lo largo de la comedia.

Pero la reflexión mucho más reveladora que el problema etimológico y que brota de él, es que, si bien se piensa, ninguna de las fuentes en cuestión se refiere nunca a un descenso de Dioniso, sino que se limitan a señalar que el dios sube del Infierno, porque conduce a su madre Sémele a la tierra, acompañándola. A mí me parece que en los textos que acabo de presentar, el acento está puesto en la historia de Sémele que está muerta pero vuelve del Más Allá, y no en el mito de la bajada de Dioniso, que figura más bien como una historia complementaria, necesaria a la otra, pero no central. Me da la impresión de que el mito del que están hablando los autores es aquí el de la *ἀνάβασις* de Sémele más que la *κατάβασις* de su hijo. En otras palabras, ¿es posible afirmar que los dos mitos del regreso a la tierra del Más Allá de Sémele y Dioniso fueran independientes?

Seguramente no es éste el lugar para profundizar en algunas cuestiones, como las que se involucran en la figura de Sémele, acerca de la cual, además, ya se ha escrito mucho. Por lo tanto, haré ahora sólo una rápida referencia a un aspecto de su historia útil para mi discusión acerca de Dioniso y su descenso bajo tierra.

Son muy conocidas sobre todo las especulaciones acerca de la naturaleza de Sémele, que pudo no haber sido en origen una mortal⁵³³, sino una diosa.

sería parecido al descrito por Pausanias, y que por consiguiente los participantes estarían llamando a Dioniso a que subiera del Más Allá y no pidiendo en voz alta su nacimiento. Dioniso es *ploutodotes*, ‘el que lleva riqueza’, entendida ésta en el sentido de bienestar agrícola, porque las divinidades de ultratumba son normalmente vistas como proveedoras desde el Inframundo. De ser así, de las Leneas se descubriría un aspecto ctonio que las acercaría a otras fiestas dionisiacas, por ejemplo a las Antesterias, éstas sí bien documentas para nosotros, donde el mundo infernal tenía una gran parte. Sin embargo, cabe sopesar la otra opción todavía, que el escoliasta, comentando el v. 479, tuviera en mente las celebraciones de Eleusis y estuviese hablando de éstas, transfiriéndolas a las Leneas: se explicaría así la presencia del portador de antorchas, que es el título que lleva el segundo sacerdote durante los misterios eleusinos. Cf. Spineto 2005, pp. 148-153.

⁵³² Me parece pertinente a mi discusión acerca de los verbos usados para expresar la *katábasis* la observación de Dover (1993, p. 40 nota 11) que, evidenciando cómo sólo Pausanias habla explícitamente del descenso de Dioniso, mientras ‘the others (using) leave open the possibility that Dionysos negotiated with the gods of the underworld at a safe distance’, ofrece un corolario muy sugerente al análisis lingüístico que he hecho.

⁵³³ Apolodoro (3, 4, 2 ss.), por ejemplo, la considera una diosa de la tierra, mientras que buena parte de la tradición poética antigua (entre otros, Hes., *Th.* 940, Pi., *O.* 2, 44, y E., *Ba.* 1ss.) la conoce como la heroína tebana amante de Zeus.

Precisamente en uno de los textos que estoy viendo en este capítulo, Pausanias afirma que él no cree de ninguna forma que Sémele haya muerto, porque, como consorte de Zeus, no hubiera podido ir al encuentro de un destino de muerte.

Lo que dice Pausanias con un tono bastante firme, “ἐγὼ δὲ Σεμέλην μὲν οὐδὲ ἀποθανεῖν ἀρχὴν πείθομαι Διὸς γε οὐσαν γυναῖκα”, retorna en las teorías modernas según las cuales Sémele, al par de la otra mujer dionisiaca, Ariadna, cuyo estatus oscila siempre entre el divino y el humano, era una diosa de la tierra, por lo tanto cónyuge ideal del Zeus-cielo, y no una común mortal⁵³⁴. Si así fuera, su ascensión al cielo no era necesaria, ya que su sitio hubiera sido naturalmente aquél y no hubiera necesitado el rescate de su hijo.

La referencia a Sémele-diosa me sirve principalmente para insinuar la duda acerca la posibilidad de que el descenso de Dioniso al Más Allá no tenga necesariamente que ver con su madre, sino que podría ser otro mito independiente, que posteriormente se fundió con algunas historias parecidas protagonizadas por Sémele.

Un proceso similar puede haberse generado sobre todo si imaginamos que ésta, en algún momento, pasó a ser considerada una mortal y que el recuerdo de su inmortalidad ha permanecido en algunos contextos, requiriendo un ajuste de los antiguos mitos y eventuales ritos a la nueva realidad mitológica que se había así creado.

A tal propósito, se podría intentar conectar esta idea a otra breve noticia de Plutarco. En *Quaestiones Graecae*, tratado en el que, como en las similares *Quaestiones romanae*, de las que usaré un pasaje más adelante, el autor quiere explicar cincuenta y nueve asuntos de la vida griega (en su mayoría nombres y costumbres, cuya explicación es normalmente histórica y se remonta a una época muy antigua), comenta brevemente la fiesta délfica de Heroída.

Según lo que dice, la fiesta de la “Heroína” se celebraba cada ocho años junto con otras dos fiestas, la de Septerion, para Apolo y Pitón, y la de Carila, en la que estaban implicadas las Tíadas e involucraban un ritual del tipo de los que se hacían para los *farmakoi*, y es una recurrencia de tipo místico que se puede conectar con la *anagoge* de Sémele:

⁵³⁴ Sobre la naturaleza divina de Sémele se ha escrito mucho, a partir de las famosas teorías lingüísticas de Kretschmer 1980. Acerca de Sémele, véase Casadio 1991, pp. 361-377; Kossatz-Deissman 1994, pp. 718-726 e Isler-Kerényi 1997, pp. 87-103.

‘Τίς ἢ παρὰ Δελφοῖς Χάριλα;’ τρεῖς ἄγουσι Δελφοὶ ἐνναετηρίδας κατὰ τὸ ἐξῆς, ὧν τὴν μὲν Σεπτήριον καλοῦσι, τὴν δ’ Ἡρωίδα, τὴν δὲ Χάριλαν [...] δ’ Ἡρώιδος τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον, ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερώς Σεμέλης ἂν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε.

‘¿Quién era Carila entre los Delfios?’ Los delfios celebran cada ocho años tres festividades una tras otra. A la primera la llaman *Septerion*, a la segunda *Heroída* y a la tercera *Carila* [...]. La mayor parte de la *Heroída* tiene un sentido secreto que las Tíades conocen, pero de los ritos realizados públicamente podría conjeturarse que se trata del retorno de Sémele⁵³⁵.

Sabemos así que Sémele tenía una fiesta propia en Delfos en la que se celebraba su regreso a la tierra. Es decir que, si tenía una fiesta toda para sí, el evento no tenía que ser de poca importancia. A propósito de Sémele que regresa a la tierra, Plutarco no menciona la intervención del hijo en la acción y tampoco la presencia de Dioniso en los eventuales rituales, cosa bastante rara ya que los rituales son conducidos por las Tíadas, sacerdotisas de Dioniso en Delfos y que en la misma ciudad cumplen rituales para él. Es cierto que no podemos decir si el silencio de Plutarco es debido simplemente a la rapidez requerida por la estructura misma de la obra, o con el valor que tenía esta fiesta, de la que sólo se dice que era mística. El testimonio tampoco es suficiente para establecer si el significado de la fiesta fuera en conexión con las ideas de salvación del alma, hecho sin duda revelador, porque las hubieran relacionado al papel ideal de Dioniso que libera los iniciados de la muerte.

Ahora bien, en la noticia plutarquea menos citada, que es la del *De sera numinis vindicta*, a propósito de Dioniso, Sémele y la katábasis, Plutarco dice una cosa a mi parecer muy interesante, porque habla de dos katabaseis dionisiacas, “una para rescatar a su madre, y una anterior”.

Plutarco es muy parco de informaciones al respecto, pero lo que enuncia de forma tan breve es suficiente para conectarse con la hipótesis que he planteado antes sobre el examen de los verbos, es decir, que existe otro descenso al Más Allá de Dioniso que no tiene que ver con el de Sémele, que constituiría un mito separado.

En este punto surgen nuevos interrogantes: ¿A qué se debía la primera katábasis dionisiaca? ¿Será ésta la que sirve de trasfondo al rito que él describe? Podría ser, ya que en la descripción del ritual en el *De Iside et Osiride* Plutarco no menciona a Sémele

⁵³⁵ Plu., *Quaest. Graec.* 12, 293C-D. Traducción de López Salvá, 1989 p. 115.

y somos nosotros quienes asociamos las dos cosas, igual que suelen asociarse las noticias de Pausanias y Plutarco, que estarían tratando el mismo ritual por más que no lo relaten de la misma forma.

Por lo tanto, combinando las dos fuentes, se infiere que en Argólide había rituales místéricos en honor de Dioniso, probablemente anuales, que rememoraban el descenso de Dioniso al Más Allá para traer de vuelta a su madre Sémele y ascender con ella al Olimpo. Este mito, similar al de Heracles que al parecer cumplió el mismo camino en el mismo sitio, preveía también que Dioniso tuviera un guía para que le fuera enseñado el camino, y este guía, Polimno, exigió a cambio favores sexuales.

En la interpretación tradicional que he resumido arriba, todo parece encontrar su sitio dentro del marco de los cultos dionisiacos: los rituales son místéricos porque aquí Sémele representa el iniciado salvado de la muerte por su dios, y es por ende el símbolo de que la promesa de vida allende la muerte ofrecida es mantenida. La presencia del Polimno al mismo tiempo guía y receptor de las atenciones sexuales de Dioniso, también encuentra una correspondencia en la praxis ritual, porque, como guía, da vida al concepto de que el iniciando necesita que se le enseñe el camino correcto para la salvación (y como amante *una tantum* del dios, se puede poner en conexión con algunos componentes de la religión dionisiaca, como el culto del falo).

Con Plutarco y Pausanias estamos en los siglos I y II d.C., lo que implica que la situación arcaica puede haberse modificado profundamente y que, además, Plutarco está implicado, como iniciado que es, con el dionisismo y, como exponente del medio platonismo, con las especulaciones filosóficas sobre el alma, lo que lo haría propenso a ciertas temáticas y simbolismos.

Por ende, es muy probable que, en los años en los que nuestros autores están escribiendo, el ritual se desarrollaba efectivamente como lo relatan y que tenía las significaciones y finalidades que se traslucen en su exposición. Sin embargo, no creo que se pueda dejar de notar que la ceremonia que tenía lugar a orillas de la laguna Alcionia presentaba rasgos, con toda probabilidad arcaicos, que no pueden ser explicados satisfactoriamente siguiendo sólo la línea interpretativa de los misterios, y que chocan con la atmósfera general. Se puede suponer que dichos aspectos sobrevivieron al paso del tiempo y de las prácticas religiosas manifestándose en siglos posteriores, si bien vaciados de su originario significado religioso y mitológico, que por

otra parte, después de tanto tiempo, probablemente los fieles no habrían sido capaces ni de reconocer ni de entender.

Ahora bien, aunque acerca de la *katábasis* el pasaje de Plutarco y de Pausanias sean los más citados y todos los autores a los que normalmente se recurre son de época helenística, poseemos un testimonio más antiguo con el que contrastar los datos posteriores, que es el de Aristófanes, el primer gran cómico ateniense que vive entre 446 y 386 a.C.

Sus informaciones acerca de hechos religiosos son aparentemente irrelevantes y seguramente de incidencia menor en campo religioso que las de Plutarco, que era experto en religión. El interés que suscitan los pasajes de la comedia, en efecto, está sobre todo en sus contenidos literarios y políticos, tan atractivos que canalizan la atención de los estudios, mientras que, del motivo mitológico-religioso del *descensus ad inferos* de un dios, Aristófanes a primera vista dice solamente que Dioniso viaja al Más Allá en búsqueda de Eurípides para el bien de su ciudad, y vuelve en cambio con Esquilo.

Son obvias las razones por las que el poeta no ha profundizado en este material mitológico-religioso, porque no era su intención hacer un trabajo de arqueología religiosa buscando orígenes, paralelos y significados de la temática⁵³⁶: para él, Dioniso que va al Hades es simplemente un óptimo pretexto para construir una denuncia contra la decadencia de una Atenas al borde del colapso social. Los eventos de la batalla de las Arginusas (406 a.C., un año antes de la representación de las *Ranas*) llevarán a Atenas a

⁵³⁶ Según cuanto dice Dover (1994, p.40), “A myth about the descent of Dionysos to the underworld – to rescue his mother Semele and transfer her to Olympus – existed in Aristophanes’ time; but any reference to that would spoil much of the central importance to the comedy, especially the god’s disguise as Herakles and his complete ignorance of the underworld”. También Whitman, mencionado por Dover, se muestra de acuerdo con la idea de que la historia del descenso dionisiaco no fuera un invento del cómico sino que existiera desde antes. Es más, él señala a Píndaro como probable conocedor de esta misma historia, que es así movida al siglo VI a.C., cuando el poeta lírico vivió. Los dos pasajes en los que se encontrarían las menciones son los versos 25-28 de la *Olímpica* II: ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίῳ ἀποθανοῖσα βρόμῳ/ κεραυνοῦ τανυέπειρα Σεμέλα, φιλεῖ /δέ νιν Παλλὰς αἰεὶ/καὶ Ζεὺς πατήρ, μάλα φιλεῖ δὲ παῖς ὁ κισσοφόρος, “Vive con los Olímpicos la que murió en el fragor del rayo,/ la de larga cabellera, Semele, y la ama/ Palas por siempre/ y Zeus Padre, y mucho la ama su hijo, el coronado de hiedra” (trad. de Ortega 1984, p. 82) y los 96-99 de la *Pítica* III: ἐν δ’ αὖτε χρόνῳ/τὸν μὲν ὀξείαισι θυγατ’ρες ἐρήμωσαν πάθαις/εὐφροσύνας μέρος αἰ/τρεῖς· ἀτὰρ λευκωλένῳ γε Ζεὺς πατήρ/ῆλυθεν ἐς λέχος ἱμερτὸν Θυόνα “Sin embargo, a su vez, con el tiempo/ con agudos dolores al uno una parte del gozo quitaron/ las hijas, las tres; pero Zeus padre al lecho/ anhelado vino, a los blancos brazos de Tiona” (trad. de Ortega 1984, p. 159). Tengo que decir que en estos dos pasajes no veo ninguna referencia al viaje de Dioniso al Más Allá, sólo una a la inmortalidad de Semele, pero ninguna traza de la dinámica con la que la había alcanzado. Cf. Whitman 1964, pp. 233-34.

la derrota total, porque perderá la guerra del Peloponeso en la batalla naval de Egospótamos contra Esparta (404 a.C.).

Las finalidades concretas de la obra de Aristófanes no quitan que las pocas menciones a motivos religiosos adquieran una cierta sugestión una vez cotejadas con las de Plutarco y Pausanias. Por eso, voy ahora a pasarles revista y a comentarlas para después confrontarlas con las de los dos eruditos, a las que volveré brevemente para comentar los puntos relevantes que parecen beneficiarse de una interpretación diferente.

Las *Ranas* informan no sólo de que el mito del descenso al Más Allá de Dioniso existía en el siglo V a.C., sino que era muy conocido y reconocible en sus líneas generales por el público del teatro. Está claro que en la historia de la katábasis existían ya ciertos elementos que con el tiempo se habrían convertido en tópicos narrativos (como por ejemplo la descripción de los lugares infernales y de los personajes que los pueblan), y que también el mito de Heracles y de sus trabajos tenía que estar ya relativamente fijado, porque el héroe puede dar indicaciones al dios en virtud de su previa aventura con Cérbero.

Creo que el mérito de la katábasis de Dioniso descrita por Aristófanes está en el hecho de que se le devuelve su carácter más obvio y genuino, es decir, el relacionado con el mundo del Más Allá, antes de que las posteriores ideologías místicas usasen su implante narrativo para transferir a toda historia de descenso al Infierno un significado relacionado con la noción de la salvación del alma.

Me parece a tal propósito muy relevante el hecho de que cinco siglos después, en un clima cultural que ya ha cambiado desde la época de Aristófanes, al hablar de la misma katábasis dionisiaca, Pausanias lleve a sus lectores otra vez hacia el mundo de ultratumba.

Justo antes de introducir el ritual de Lerna, de hecho, el autor describe la laguna Alcionia como “sin fondo”⁵³⁷ y con repentinas corrientes con las que aguas normalmente tranquilas podrían engullir a cualquiera. Poco antes, mientras habla de Trezén, evidencia que el templo de Ártemis Soteira fue un lugar de culto a los dioses infernales.

Más sugerente todavía es un pasaje anterior, en el que traza el camino desde Argos a Lerna, hacia el mar:

⁵³⁷ Plutarco habla de Argos, sin especificar que se trate del lago Alcíone, frente a Pausanias que se refiere explícitamente a esa laguna. Sin embargo, ambos determinan como ἄβυσσος, ‘sin fondo’, el lugar que están describiendo.

πλησίον δὲ αὐτοῦ περίβολός ἐστι λίθων, καὶ τὸν Πλούτωνα ἀρπάσαντα ὥς λέγεται Κόρην τὴν Δήμητρος καταβῆναι ταύτη φασὶν ἐς τὴν ὑπόγεων νομιζομένην ἀρχήν. ἡ δὲ Λέρνα ἐστίν, ὥς καὶ τὰ πρότερα ἔχει μοι τοῦ λόγου, πρὸς θαλάσση, καὶ τελετὴν Λερναίᾳ ἄγουσιν ἐνταῦθα Δήμητρι.

Cerca de él hay un recinto de piedras, y dicen que Plutón, según la leyenda, después de raptar a Core la hija de Deméter, bajó por aquí al que se considera su reino subterráneo. Lerna, como ya antes he dicho, está junto al mar y allí celebran misterios a Deméter Lernea⁵³⁸.

Además, el mismo lago Alcíone representaba una puerta para el Más Allá, como lo indica el hecho de que Dioniso, Sémele, Heracles y Cérbero, la atraviesan para ir y venir de un reino al otro.

En fin, la Argólide que Pausanias visitó, en particular en esta zona entre Lerna y Argos, se presentaba como un área donde se registraban de continuo siniestras actividades, sobre todo en la forma de pasos entre la tierra y el Infierno, y donde en los tiempos del mito los mismísimos dioses de aquel Infierno habían estado y, en los tiempos de los hombres, se celebraban cultos que recordaban estas historias: de esta forma, volvemos a encontrar en Pausanias el escenario aristofaneo, el de mitos y ritos que pertenecen a las divinidades infernales, en el que tal vez se enmarque la *katábasis* dionisiaca.

Una vez señaladas las aportaciones que el texto de Aristófanes da y las conexiones que puede tener con Plutarco y Pausanias, dejo de lado al comediógrafo y vuelvo a retomar los pasajes de estos dos autores.

Por comodidad, en lugar de volver a citar los textos del *De Iside et Osiride* y de la *Descripción de Grecia* por entero, me detengo sólo en aquellos puntos que ahora pueden asumir una dimensión diferente gracias a todo lo que he estado diciendo desde el problema de Sémele hasta las cuestiones más genéricas de *Ranas*.

⁵³⁸ Paus. 2, 36, 7 3-5. Trad. de Herrero Ingelmo 1994, p. 316.

PLUTARCO	PAUSANIAS
No habla de una katábasis	Habla de una katábasis de Dioniso y la sitúa en dos sitios diferentes, Lerna y Trecén
No dice que el dios vuelva del Hades	
No menciona a Sémele	Asocia esta katábasis dionisiaca con Sémele
Sitúa el ritual en Argos	Sitúa el ritual en la laguna Alcionia, cerca de Lerna, al sur de la ciudad de Argos
Indica como receptor del mismo a Dioniso βουγενής	
No menciona una periodicidad del ritual	Especifica que los rituales son anuales y secretos
Introduce el guardián de la puerta y la ofrenda del cordero	Introduce a Polimno, que indica al dios el camino al Más Allá
Cita una fuente anterior	Cita como referente de la katábasis a Heracles, que había bajado en busca de Cérbero

En realidad, por más que sea Plutarco el experto en asuntos dionisiacos y místicos, es Pausanias el que habla de ritos secretos y anuales, o el que introduce en el relato todos los elementos típicos de la literatura de las katabaseis.

Plutarco, en cambio, se aleja de este esquema: según sus palabras, los ritos no son anuales, Sémele no tiene que ver con ellos, y tampoco Heracles; el ritual está dirigido a Dioniso βουγενής, que no desciende al infierno (que ni siquiera es nombrado). El de Queronea habla también de que debe arrojarse un cordero para el guardián de las puertas, acción que nunca había aparecido antes.

De Dioniso βουγενής no hay mucho que decir, considerado que este epíteto del dios sólo aparece aquí. Por otro lado, es también común su asociación (y de los dioses de la vegetación en general) con los bovinos, antes que nada con el toro, porque el impetuoso animal es símbolo de las fuerzas irrefrenables de la naturaleza⁵³⁹.

⁵³⁹ Dioniso es el “tauricorne”: βούκερως (S., *Fr.* 874) o ταυρόκερως (E., *Ba.* 100); cf. Hor., *C.* 2, 19, 20; Tibul. 2, 1, 3; Prop. 3, 17, 19. Y, en el mito, hay muchísimas ocasiones en que el dios toma el

La primera dificultad se podría hallar en el hecho de que Plutarco no diga que Dioniso es llamado para que regrese del Hades, sino que es invocado para que retorne a la tierra desde las aguas.

No creo que este particular sea muy problemático. Dioniso, de hecho, manifiesta una profunda relación con el agua, como demuestran algunos epítetos que se le dan⁵⁴⁰, y, más importante para nuestro propósito, existen mitos en los que el dios y el agua son protagonistas, y de éstos, unos hablan de muerte⁵⁴¹, mientras otros cuentan cómo Dioniso vuelve junto a sus fieles precisamente a través de este elemento⁵⁴².

El agua, que en las creencias antiguas era fuente de toda vida, cuando interviene en los rituales de Dioniso, se convierte también en su opuesto: es vivificadora por un lado y lúgubre por el otro. En realidad, se podría afinar la definición y decir más bien que, en unión con lo dionisíaco, estos dos aspectos se combinan y el agua se convierte en un elemento de tránsito, de pasaje, principalmente entre lo que pertenece a la vida y lo que es de la muerte, y, luego, una de las puertas que permite el acceso al Más Allá, para que Dioniso pueda libremente circular entre el Aquende y el Allende.

aspecto de este animal, por ejemplo, cuando se le aparece a Penteo (E., *Ba.* 1017), y cuando encuentra la muerte a manos de los Titanes (Nonn., *D.* 6, 197).

⁵⁴⁰ Plutarco dice que para los griegos Dioniso era κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως, ‘el señor del elemento líquido’ (*Is. et Os.* 364D). De hecho, Dioniso dios ‘marino’, ἁλιεύς (Sch. *Il.* 6, 130), en Pagasas recibía las advocaciones de Πελάγιος y Δύαλος, ‘el de la alta mar’ (Sch. *Il.* 26, 428; Hsch. s. v. Δύαλος), en Quíos de Ἀκταῖος, ‘el que está en la playa’ (Philoch. *FGrHist* 328 F 191), y era el dios ‘húmedo’, Ὕψης (Sch. *Il.* 18, 485; Ar., *Fr.* 478; Hyg., *Astr.* 2, 21; Apollod. 3, 4, 3; Plu., *Is. et Os.* 364D), porque había sido criado en el mito por las ninfas ‘húmedas’, las Ὕαδες. En Atenas, en Esparta y tal vez en Sición, existían santuarios de Dioniso cerca de pantanos, y por lo tanto el dios tomaba el nombre de Λιμναῖος, ‘el del pantano’ (Ath. 465a) y de Λιμναγενής, ‘el nacido del pantano’ (Hsch. s. v. Λιμναγενής).

⁵⁴¹ En algunas historias Dioniso y personajes femeninos que le son muy cercanos encuentran la muerte en el mar. Ya sabemos de la saga de Licurgo o de Perseo (cap. 4.2), que causan la muerte de Dioniso en el mar. Hay que añadir que Perseo mata también a las ménades, cuyas tumbas se mostraban en Argos. Parecido a éste es el episodio de Butes que había provocado la muerte de las seguidoras del dios, y había sido castigado con una muerte en el agua (D. S. 5, 50; Apollod. 3, 14, 8). También Ino, Ágave y Autónoe, tías del dios y sus nodrizas después del fallecimiento de Semele, encuentran su fin en el mar y se convierten en divinidades marinas (*Il.* 18, 39 ss.; Hes., *Th.* 246 ss.; Apollod. 1, 2 ss.; Pi., *O.* 2, 24 ss.).

⁵⁴² Parecido a la ceremonia de Lerna de la que estoy tratando, ya por la presencia de las mujeres que participaban en él, ya por el epíteto “taurino” con el que se pretendía hacer regresar al dios, era el ritual que tenía lugar en Élide, donde las diecisiete mujeres encargadas de traer de vuelta a Dioniso, utilizaban la fórmula: “¡Noble toro, ven, Señor Dioniso, al templo puro de los eleos, ven con las Cárites saltando con pezuña taurina!” (Plu., *Quaest. Graec.* 299A-B). En Brasias, población de Laconia, la leyenda decía que Dioniso, al que su abuelo Cadmo había encerrado en un arca con su madre Semele, había sido arrastrado hasta allí todavía con vida mientras que su madre no había resistido (Paus. 2, 43, 3); también en Metimna la gente hablaba de la venida de Dioniso desde el mar (Paus. 10, 19, 3). En las fiestas de primavera de las ciudades jonias, Dioniso hace su epifanía llegando desde el mar, y en una de éstas, las Antesterias de Atenas (de las que he hablado en el cap. 4.1), entra a la ciudad con un barco.

En efecto, según la descripción de los lugares infernales de antes, el agua, los lagos, los pantanos y similares, son considerados normalmente sitios de tránsito, que abren los pasajes de la tierra hacia el Infierno y del Infierno hacia la tierra.

Por consiguiente, que Dioniso suba del agua, no sólo no excluye una conexión con el Hades, porque el lago sería una posible puerta de acceso, sino que vendría a adquirir más significaciones, ya que existen numerosas situaciones, míticas y rituales, en las que el dios desaparecido retorna, devuelto por las aguas⁵⁴³.

Sin embargo, lo que sobre todo me parece de particular relevancia en las palabras de Plutarco son los dos elementos “nuevos” del guardián y del cordero: durante el ritual dionisiaco, dice el autor, el animal es arrojado a esta misteriosa figura que vigila las puertas.

Plutarco no da el nombre del portero⁵⁴⁴. En Pausanias, aparece otro personaje con Dioniso y Sémele, que no ha adquirido el papel de guardián, sino el de guía, y se llama Polimno⁵⁴⁵. No hay ninguna certeza acerca de quiénes son el guardián de Plutarco a Argos y el guía de Pausanias a Lerna, ni datos suficiente para establecer si son la misma persona, pero el que más ha recibido atención ha sido el Polimno de Pausanias, por lo que pide a cambio de las indicaciones que da. En realidad, el periegeta no hace mención de un tipo de recompensa sexual, y sólo autores tardíos, romanos o bizantinos, se han detenido en los particulares de la historia, mientras a los autores cristianos les resultaba muy eficaz tener a disposición otra leyenda escabrosa más para atacar malignamente las prácticas religiosas paganas⁵⁴⁶.

Dejando de lado por un momento la época a la que se adscriben los testimonios, si la recompensa sexual fuese un rasgo originario de este ritual dionisiaco en particular, me parecería cuanto menos rara su ausencia de las *Ranas*. Desde un punto de vista

⁵⁴³ He hablado de esta red de relaciones entre Dioniso, el agua y la muerte en 4.1.3. Hay un interesante paralelo entre Dioniso y Adonis a propósito de la “devolución” de los dioses muertos por obra del agua. En las Antesterias, fiestas con un claro carácter mortuario, Dioniso vuelve a la ciudad desde el mar, y, según Teócrito (*Idilio* 15, 133 ss. y el escolio al v. 133), en Alejandría las mujeres acompañan a Adonis muerto a la orilla del mar, y elevan su canto para que el joven vuelva el año siguiente, restituido, es lógico pensar, del mismo mar al que había sido entregado.

⁵⁴⁴ Acerca del “guardián de las puertas” y de su posible identificación, véase Casadio 1994, p. 236.

⁵⁴⁵ En otros testimonios Polimno aparece con otros nombres. Acerca de ésta y de otras cuestiones que rodean la figura del guía dionisiaco, entre las cuales el debate en torno al significado de la recompensa sexual, véase Casadio 1994, pp. 294-312. Particularmente importante, además, la relación entre Polimno y la presencia en las cercanías de Argos de los lugares de veneración de Deméter, que compartiría epítetos con los personajes de esta saga dionisiaca. Cf. Casadio 1994, pp. 313-325.

⁵⁴⁶ Las fuentes al respecto son: Clem. Al., *Prot.* 2, 34; Sch. Luc. *Syr. D.* 28; Anon. *Mythograph.*, p. 348 Westermann; Hyg., *Astr.* 2, 5, 2; Nonn. Ab., *ad Gregor. Naz. Inv.* 1, 37; Cosmas, *ad Greg. Naz. Orat. c. Iulian.* 2, 32, p. 487.

puramente literario, un personaje caricatural y una situación ambigua habrían ofrecido a Aristófanes un efecto narrativo brillante: sería fácil imaginar las posibilidades cómicas de un Dioniso ridículo, que se ha disfrazado de Heracles con la esperanza de infundir terror en los eventuales opositores de su camino, y que solicita informaciones –cómicas también⁵⁴⁷– acerca de la ruta, si su medio hermano le pidiera a cambio favores sexuales.

Por otro lado, como se puede ver en la descripción anterior, tanto el guía como el guardián son dos personajes presentes en la representación que del Más Allá proporcionan los relatos de katabaseis; es más, entre las dos figuras, el guardián es casi siempre imprescindible, a diferencia de la otra. Según cuanto he dicho antes, si normalmente el reino de los dioses de la muerte se imagina como un espacio cerrado y con algunos obstáculos que impiden el paso, o que por lo menos lo hacen más difícil, es lógico que haya una entrada vigilada para que no sea fácil entrar, pero sobre todo para que no sea posible salir, y que haya algún portero que la controle.

Por su parte, el πομπός griego, que es tradicionalmente Hermes, enseña el camino a los muertos y los acompaña en él. Sin embargo, no es siempre necesario que alguien muestre la ruta a seguir. Por ejemplo, Heracles se inicia en los misterios de Eleusis para obtener informaciones sobre cómo entrar al Más Allá cuando tiene que ir a capturar a Cérbero, mientras parece que Teseo se las ingenia solo para encontrar la manera de bajar al reino de Hades. El otro sistema infalible para llegar al Más Allá es también el más obvio, es decir, morir. El mismo Heracles de las *Ranas*, antes de compartir su conocimiento sobre cómo ir bajo tierra gracias a su previa aventura, sugiere bromeando a Dioniso múltiples maneras de quitarse la vida (vv. 120-122: “colgándote, tomándote veneno, saltando de una torre”), como forma más eficaz de ver a Hades. De forma similar, en el mito de Cupido y Psique narrado por el novelista latino Apuleyo en sus *Metamorfosis*, la joven protagonista, a la que Venus ordena ir al Infierno para que Proserpina le mande un poco de su belleza, piensa en tirarse de lo alto de una torre para llegar más rápidamente, aunque al final desistirá de su decisión porque la torre misma le dirá cómo bajar al Más Allá, superar a Cérbero y volver atrás sin que su vida corra peligro⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ Dioniso pregunta por: “refugios, panaderías, burdeles, lugares de reposo, desvíos, fuentes, caminos, ciudades, viviendas, hoteleras de hostales con las menos chinches posible” (vv. 111-114).

⁵⁴⁸ Libro 6, 17. Lucio Apuleyo escribe su novela, también conocida como el *Asno de oro*, en el siglo II d. C.

Dicho esto, no creo que se pueda excluir la hipótesis de que los testimonios de Pausanias y los sucesivos comentarios están basados en elaboraciones secundarias debidas a rasgos típicos del mundo de los misterios dionisiacos, para los que precisamente el mito de Heracles, que va a por Cérbero y se inicia en los misterios para alcanzar el reino del Inframundo, representa el paralelo ideal, dado que la misma katábasis del dios es vista como el paradigma de una iniciación. No obstante, es también cierto que hay otros episodios que tratan del mismo tema y que representan posibilidades de comparación igualmente válidas.

Mi idea es, pues, que la mejor manera de leer la katábasis dionisiaca es la de situarla dentro de la tradición anterior de viajes al Más Allá, con los que tiene muchos puntos de contacto.

En todo caso, el que Polimno sea el guía o el guardián, o la misma persona, y el que su aventura erótica con Dioniso sea central a la acción, me parece mucho menos interesante que el pequeño particular del lanzamiento del cordero al portero, que relata Plutarco. En la historia de Dioniso que baja al Más Allá, de hecho, podrían haber existido ambos, el guía que le indicaba el camino antes de que bajara, y el portero cuya vigilancia tenía que engañar para entrar y salir. El gesto de arrojar el animal, en cambio, puede ser relevante para mi discusión, ya que nos situaría directamente en el mundo infernal y en los rituales que le pertenecen y no en el de las katábasis.

Respecto a la ofrenda del cordero, Casadio avanza dos posibilidades para explicar el significado que este acto puede tener, que vendría a ser, o bien una práctica purificatoria, o bien un sacrificio para los dioses del Más Allá, implicando este último caso que el lanzamiento del cordero asumiría también la modalidad de un rescate a cambio del dios detenido ahí abajo⁵⁴⁹.

Las correspondencias más tajantes serían ofrecidas por el mito y el rito de Perséfone: en la historia de la diosa raptada se cuenta que, al momento en que Hades la obliga a ir a su reino, una piara de cerdos que estaban en el lugar fue tragada en la vorágine abierta para permitir al carro de Hades hundirse en la tierra⁵⁵⁰, mientras que en los rituales sicilianos cerca de la fuente Ciane, que se dice nació en el punto exacto en el que Hades desapareció bajo tierra, se tiran al agua animales, toros en este caso⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ Casadio 1994, pp. 235-236.

⁵⁵⁰ *OF* 386-397 Bernabé.

⁵⁵¹ D. S. 5, 4, 2.

Dos puntos de la discusión acerca del cordero y el guardián llaman mi atención en especial más que las otras opciones ofrecidas, que tampoco consiguen satisfacer completamente la curiosidad alrededor de tal gesto.

Uno es ese “rescate”, o sea, que el cordero sea dado al portero para sustituir a Dioniso que pueda así quedar libre para abandonar el Más Allá⁵⁵². Para apoyar la hipótesis, no hay que buscar paralelos elaborados, ya que ley común en el mundo infernal de las visiones de ultratumba de la Antigüedad es que nadie puede dejar el reino de la muerte, a menos que dé algo a cambio: el cordero podría ser, pues, el valor de cambio para la subida de Dioniso a la tierra. El detalle de dar algo a cambio de otra cosa no es nuevo en el mito de la katábasis dionisiaca, ya que en la historia que un escolio a las *Ranas* atribuye a Yofonte, Dioniso ha de dejar algo antes de irse en substitución de su madre que está llevando consigo, y se decide por el mirto:

Μυρσίνῳ στεφάνῳ ἐστεφανοῦντο οἱ μεμνημένοι, οὐχ, ὥς τινες νομίζουσι, κισσίνῳ. ὁ δὲ Ἀπολλόδωρος καὶ τοὺς θεσμοθέτας φησὶ διὰ τοῦτο μυρσίνη στέφεσθαι, ὅτι οἰκείως ἔχει πρὸς τὸ φυτὸν ἢ θεὸς καὶ ὅτι τοῖς χθονίοις ἀφιέρωτο. – ἡ μυρσίνη ᾠκεῖται τοῖς χθονίοις θεοῖς, Διονύσου δεδωκότος, ὅτε ἀνήγαγε τὴν Σεμέλην. ... ἐπεὶ γάρ, ὥς φασιν, ἐξηγεῖτο τὴν ψυχὴν τῆς Σεμέλης τοὺς κάτω θεοὺς, καθάπερ ἦν ἐπηγγελμένον, ὑποσχέσθαι λέγουσιν αὐτῇ τὸν Ἄδην τοῦτο δρᾶσιν, τοῦ Διονύσου τῶν μάλιστα τερπόντων αὐτῷ ἀντίψυχον ἀντ' ἐκείνης πέμψαντος· τὸν δὲ Διόνυσον πυθόμενον τὰ παρὰ τῶν κάτω θεῶν ἐπεσταλμένα σοφίσασθαι πρὸς ταῦτα καὶ τριῶν ὄντων αὐτῷ μάλιστα ἡγαπημένων, τοῦ τε κισσοῦ καὶ τῆς ἀμπέλου καὶ τῆς μυρσίνης, ἀποστεῖλαι τοῖς κάτω θεοῖς αὐτήν. δηλοῖ δὲ καὶ Ἰοφῶν ὁ τραγικός.

Los iniciados no se coronaban con guirnaldas de hiedra, como algunos creen, sino con guirnaldas de mirto. Como dice Apolodoro, los legisladores se coronaban también de mirto por esa razón, porque la diosa (Deméter) es familiar con esta planta y porque ésta está consagrada a los dioses ctónicos. El mirto pertenece a los dioses ctónicos, porque Dioniso, cuando trajo a Sémele, se lo dio...Según la tradición, cuando Dioniso reclamó el alma de Sémele a los dioses infernales, según estaba establecido, dicen que Hades lo haría si Dioniso le enviaba como rescate por la vida de ella lo más querido para él. Y Dioniso, al saber lo que habían decretado los dioses infernales, ideó un plan: de las tres cosas que amaba más, la hiedra, la vid y el mirto, eligió éste último para enviarlo a los dioses infernales. También lo atestigua el trágico Yofonte⁵⁵³.

Hay también otra posibilidad, que el cordero arrojado a las profundidades del lago responda a las prácticas normalmente seguidas para evocar a los muertos. Si así fuera, el

⁵⁵² De hecho, para indicar este contracambio el griego usa el adjetivo ἀντιψυχός, ov.

⁵⁵³ Sch. Ar., Ra. 330 (= Ioph. TGrF 22 F 3 Snell).

ἀνακαλέω, ‘invocar’, de Plutarco, con el que Dioniso es llamado para que vuelva arriba, adquiere una plena significación y entraríamos directamente en unos ámbitos complejos y vastos como son los de la necromancia y de la magia negra.

Teniendo en mente que ahí se podrían encontrar innumerables ejemplos con los que comparar el caso de Dioniso invocado para que regrese desde el Inframundo, ejemplos que evidentemente no pueden ser tratados ahora, creo suficiente conectar el ritual plutarqueo con el famoso episodio de la *Odisea* que involucra a los espíritus del Más Allá, y que tiene mucho que ver con el nuestro. Cuando, en el libro undécimo del poema homérico, Circe le sugiere a Odiseo que interroge al adivino Tiresias para obtener informaciones acerca de cómo volver a Ítaca, para encontrar las almas de los muertos el héroe tiene que hacer un sacrificio, y lo que sacrifica es precisamente un cordero, cuya sangre permitirá a los muertos recordar noticias e intercambiarlas con él.

Tanto si el cordero es un sacrificio para los dioses infernales, según parecen indicar el mito y el rito de Perséfone, como si es un rescate, o más bien una ofrenda para llamar a Dioniso para que pueda volver a la tierra, el contexto en el que nos movemos para asignar un lugar a la historia de Dioniso ha cambiado, porque, a la luz de estas tres opciones y de las reflexiones que generan, el entorno ya no es la conexión entre la tierra y el Inframundo, en la que la katábasis se inserta perfectamente, sino el mundo infernal, sus leyes y sus costumbres⁵⁵⁴.

En este punto, después de haber pasado revista a las ideas acerca del significado de la katábasis dionisiaca y las posibles objeciones y alternativas, voy a abordar la cuestión en su conjunto, retomando sintéticamente las teorías expuestas anteriormente, con las correspondientes objeciones, para que mi idea al respecto resalte mejor.

En el caso de su katábasis, Dioniso es tratado principalmente como un héroe, porque, en la tradición mitológico-religiosa y sobre todo literaria griega, son los héroes los que las protagonizan, puesto que, en el caso de los mortales, éstos acceden al Más Allá sólo en situaciones fuera de lo ordinario que no se aplicarían en ningún caso a Dioniso.

⁵⁵⁴ La nekylia y la katábasis no son lo mismo, a pesar de que lo de Odiseo normalmente se considere equivalente a una katábasis. El libro undécimo de la *Odisea*, de hecho, lleva el nombre nekylia, precisamente porque indica un ritual para evocar a los muertos, es decir, que es una práctica negromántica, y no se refiere estrictamente a una katábasis de Odiseo, como se suele pensar. Pese a todo, da la impresión de que el poeta ha utilizado material poético propio de la katábasis, ya que en varios pasajes parece que Odiseo recorre el Hades.

Esta interpretación no sólo explicaría los elementos principales de los relatos míticos que he estado comentando, sino que incorporaría también los rasgos típicos del dionisismo y, sobre todo, se conectaría con la corriente de pensamiento según la cual Dioniso, por las irregularidades en su figura mitológica, fue en sus orígenes un héroe y no un dios.

El problema con esta teoría es que podemos contar solamente con noticias fragmentarias acerca de su naturaleza heroica originaria⁵⁵⁵, a las que se puede responder con otras tantas que testimonian a favor de su naturaleza divina⁵⁵⁶, por lo que nos es posible afirmar, en época histórica Dioniso fue un dios a todos los efectos, y si fue un héroe, pudo haber tenido este carácter sólo en época micénica⁵⁵⁷.

Si se acepta la idea de que Dioniso fue un héroe, la *katábasis* puede ser fácilmente explicada: Dioniso bajaría al Infierno con el fin preciso de traer a su madre, porque todos los héroes de cuya *katábasis* tenemos testimonio van al Más Allá en busca de alguien. Con todo, que su descenso recuerde el de los héroes no es razón suficiente para considerarlo una prueba de su posible procedencia mitológica, ya que, como he dicho muchas veces ya, la *katábasis* se ha transformado en un género literario cuyas características se reiteran constantemente, tanto si es un héroe o un común mortal quien la protagoniza, y que por lo tanto, no se pueden usar de forma unívoca ni inequívoca a favor de una u otra hipótesis.

⁵⁵⁵ Al tener características impropias de un dios, se hace coincidir a Dioniso con las figuras intermedias de la religión que tienen que ver ya con el cielo ya con la tierra: tal vez haya sido un *daimon* antes de perder su parte ctónica en favor de la celeste. De esto quedaría rastro en el único caso cultural e iconográfico que se conoce del *daimon*, el Ἀγαθὸς Δαίμων, el ‘buen *daimon*’: a él, representado en forma de serpiente, se hacía la primera libación en el santuario de Dioniso. Hay varios elementos que pueden avalar el carácter heroico de Dioniso: según la versión de su nacimiento en el ciclo tebano, para el que Semele es una princesa mortal, Dioniso debería ser un héroe en cuanto hijo de un dios y de una mortal; muere y su tumba en Delfos es recordada y venerada, como es típico de los cultos heroicos (para la tumba del dios, véase el cap. 4.2); es el único dios que acompaña a los seres humanos con todas sus consecuencias, precisamente como los héroes, que se distinguen por su vecindad a los hombres; en Elea las mujeres lo llaman “héroe” (Plu., *Aet.* 299B = *Carm. Pop.* 871 Campbell); hay mitos que hablan de su aceptación en el Olimpo, como si no hubiera sido considerado desde el principio uno de los olímpicos. Por ejemplo, en el *Himno Homérico 1* se cuenta que cuando Dioniso fue el único capaz de reconducir a Hefesto al Olimpo para que liberara a su madre Hera del trono al que se había quedado atada y que él mismo le había enviado. Dioniso emborrachó al dios herrero y venció su resistencia, consiguiendo lo que el mismísimo Ares no había podido, a pesar de haber usado la violencia de las armas; Hera, como recompensa, lo acogió entre los otros dioses. Acerca de la naturaleza dionisiaca, véase Bernabé en prensa c y e y Herrero de Jáuregui en prensa.

⁵⁵⁶ Aparte de los mitos órficos para los cuales Dioniso es hijo de dos divinidades, Zeus y Perséfone, el mito clásico del nacimiento de Dioniso dice que nace del muslo de Zeus: de esta forma, aunque fue concebido por Semele, es en realidad Zeus quien lo da a luz, anulando así la maternidad mortal y dando a su hijo orígenes del todo divinos, al ser él mismo, un dios, el que lo genera y lo hace nacer. He recogido los mitos del nacimiento de Dioniso en el cap. 4.2.

⁵⁵⁷ Para las características del Dioniso micénico, véase el cap. 3.2.

Finalmente, junto a estas consideraciones teóricas generales, hay unas incongruencias relevantes en las interpretaciones modernas con lo que tenemos a disposición en los pasajes de Plutarco, tanto en el ámbito del ritual, en el *De Iside et Osiride*, como en el del mito, como en el *De sera numinis vindicta*. Si fuera el Dioniso héroe el que hubiera hecho la katábasis, con la intención de liberar a su madre del reino de la muerte e ir juntos al cielo, no se entiende la necesidad de invocarlo para que vuelva, considerado que en los mitos de héroes que van al Más Allá para cumplir una particular hazaña, éstos regresan de él sin que se les invoque para que vuelvan, sobre todo porque un héroe no tiene un papel tan importante en la religión como para que su presencia en la tierra sea indispensable. Además, si el significado del cordero fuera el de contracambio para un alma que deja el Hades, no siendo los héroes habitantes fijos de ultratumba, no se necesita tampoco que se les remplace una vez que dejen el reino de los muertos. Y, quedaría todavía por explicar de forma satisfactoria la primera katábasis que Dioniso hace y de la que da noticia Plutarco; si ya había Dioniso ido antes resulta difícil de explicar por qué Dioniso debe pedir información sobre cómo bajar al Más Allá a Polimno, cuya figura no podemos saber si correspondería al portero o al guía.

Ahora bien, cuando, para explicar sus relaciones con la muerte, no se recurre a la naturaleza heroica del dios, se dice que Dioniso es un dios de los muertos, y que el ritual descrito por Plutarco es en realidad una ceremonia propia de un dios infernal. Tampoco hay que llegar a este otro extremo. Está claro que, por muchas conexiones con el mundo de la muerte que tenga, Dioniso no es un dios de los muertos, y por lo tanto, no es un equivalente de Osiris, la divinidad a la que normalmente se recurre para dar una explicación a ciertos elementos dificultosos –*in primis* los que tienen que ver con la muerte– de los mitos y ritos dionisiacos.

Queda otra opción, que casi nunca se toma en consideración, eso es, que la katábasis de Dioniso sea la de un dios que ha muerto y que por lo tanto baja al Mas Allá porque tiene que alcanzar su última morada, y que por ende para volver atrás tiene que ser invocado con un rito, como se hace con todos los muertos en el caso en que se les quiera volver a ver. Esta línea interpretativa tiene la ventaja de poder explicar más o menos todos los factores que han venido presentándose, englobando las posiciones más tradicionales, pero sobre todo las aporías que éstas presentan. Personalmente tiendo hacia esta última hipótesis, y mi idea de la katábasis de Dioniso es la siguiente.

Considero a Dioniso un dios que muere y que vuelve de esta muerte, con los rasgos típicos de los *dying gods*, que se han venido delineando a lo largo de este estudio. Tenemos testimonios, en numerosas versiones, tanto acerca de su muerte como acerca de su resurrección, y las hemos visto todas en detalle. Ahora me parece poco procedente tratar de determinar qué historia de muerte corresponde precisamente a qué historia de resurrección o a qué ritual. Y esto por dos motivos fundamentales, a la vez que simples: uno es que nunca podremos saber cuántas versiones diferentes pudieron existir de la muerte del dios o cuántas modificaciones de leyendas diversas que hablaban de muerte, desaparición o katábasis se hayan verificado, y el otro es que Plutarco puede estar hablando de un ritual local que quien sabe qué mito puntual retomaría, y cuán antiguo. Lo que estoy intentando demostrar desde el principio de este estudio es que lo importante, lo que cuenta, lo que debería ser el punto de partida es que existía la historia de la muerte y resurrección del dios, de la que aquí habría otro ejemplo, tal vez más significativo que los otros, porque lleva al ámbito ritual.

Me inclino a situar este episodio en su aspecto originario en el mundo subterráneo y de la muerte, y no en el de las iniciaciones o de los misterios, que veo más bien como otros caracteres adquiridos por el mito y el rito dionisiaco, mientras el ritual descrito por Plutarco me da la impresión de guardar rasgos bastante antiguos y por lo menos más antiguos que los otros, y que ha seguido manteniendo sus peculiaridades a pesar de la evolución que la figura del dios pueda haber tenido en otros sitios y en otros tiempos.

Todo el ritual descrito concuerda mejor, en sus elementos básicos, con un ritual de evocación de un dios que está en el Más Allá, pero no porque sea un dios de los muertos, sino porque es un dios muerto que tiene demasiada importancia para que se le deje en el Más Allá.

Ya en Aristófanes se entrevén todos los elementos que llevan al mundo infernal, aunque el propósito principal del autor no sea el de ocuparse de ellos. Todo lo que añaden los mitógrafos posteriores, hasta las noticias de Pausanias y Plutarco, eso es, la presencia de Sémele, Polimno y su recompensa, los rituales místéricos y las iniciaciones, responden mejor a los tópicos literarios que se habían ido creando alrededor de las katabaseis y a otros aspectos de la religión dionisiaca. Su presencia facilitaba mucho entender este raro acontecimiento de la vida dionisiaca, porque lo insertaba en un cuadro mucho más conocido y seguro, el de la katábasis de un héroe:

Dioniso va a rescatar a su madre, en un modelo cuyo ejemplo más famoso es el de Orfeo, y toda la secuencia está incluida en el mundo de los misterios.

En cambio, una solución tan inmediata como la de una ceremonia que se hace para un *dying god* permite despejar también los puntos oscuros de la vicisitud dionisiaca. Por ejemplo, se entendería la noticia plutarquea del *De sera numinis vindicta* de las dos katabaseis: la primera vez Dioniso ha ido al Hades porque se ha muerto y la segunda, posterior, como especifica el autor, se debe al viaje para rescatar a su madre. Además, aunque éste no es un problema de gran importancia, como ya he señalado antes, se podría resolver la incógnita de Polimno, en el caso de que se discuta si es el guía o el guardián. Personalmente, considero más probable que se trate del segundo: Dioniso, de hecho, no necesitaba saber cómo llegar al Más Allá, porque ya había ido ahí como muerto, y sabía por consiguiente cómo ir y volver. De esta manera, se restablecería también el sentido de algunas situaciones y figuras mitológicas y religiosas, considerado que a los muertos no se les da indicaciones acerca de cómo llegar a su morada final, y que el guía, que es Hermes, no está ahí para decir por dónde ir y qué hacer para entrar al reino de Hades, sino que tiene un papel mucho más específico que éste, y su tarea es la de acompañar a los difuntos en su último viaje.

Finalmente, la cuestión se puede enfocar así también si se parte de una premisa bastante importante, y es por eso por lo que me pareció relevante hacer un rápido *excursus* acerca del imaginario del Más Allá. El escenario de los misterios es tan indicado para la katábasis de Dioniso porque, como he dicho ya más veces, el alma de Sémele representa la del iniciado salvado de la muerte gracias a la fe en Dioniso y al cumplimiento de la praxis ritual iniciática. Pero en realidad, un griego antiguo no se hubiera imaginado que para ser salvado de la muerte tuviera que dejar el Hades y retornar a vivir en la tierra, o ascender al cielo, como imaginamos nosotros. Su idea de vida afortunada después de la muerte, sin contar el hecho de que fuera bastante confusa, era la de una existencia libre de todos los tormentos que la oscuridad, el barro, el olvido, procuraban a los muertos, prescindiendo de los méritos o deméritos de su vida; una nueva vida después de la muerte terrena sí, pero que se desarrollaba siempre bajo tierra, puede que en un sitio apartado y bellísimo, pero seguramente no de vuelta a la tierra y menos en el cielo.

En conclusión, para la mentalidad griega, en el caso de Dioniso era más cómodo hablar de una katábasis de tipo heroico que no de una de huella divina, cuando ya se

había perdido el sentido de la muerte de los dioses. Dioniso conservó en su mitología el relato de un descenso al Más Allá, porque un tiempo había sido un héroe y pudo haberlo hecho, como resultado de episodios similares de otros héroes.

La hipótesis que avanza a propósito de su katábasis, en cambio, es que con Dioniso se habría recorrido el camino inverso, no el que va desde Dioniso-héroe a Dioniso-dios, sino que el hijo de Zeus, dios, sería valorado como un héroe por las irregularidades de su personalidad divina, y los relatos míticos y rituales que eran en realidad de un dios, se habían ajustado porque parecían más propios de un héroe que de un dios olímpico.

4.3.10 Conclusión

El foco de este capítulo ha sido la katábasis de Dioniso y desde el *incipit* he discutido la posibilidad de que la posición tradicional de los estudios acerca de este episodio de la vida mitológica y ritual del dios no explique de forma satisfactoria algunos elementos presentes en las fuentes de las que disponemos.

Éstos son rasgos más bien arcaicos, en contra de la exegesis corriente que da a la entera vicisitud una clave de lectura que se ve afectada por fenómenos religiosos y principios filosóficos más elaborados y, tal vez, más recientes.

En la imposibilidad de establecer algo con seguridad, ya que los testimonios son pocos y en la mayoría de los casos sumarios, y además correspondientes a cánones literarios precisos, he intentado por lo menos abrir una nueva vía de interpretación, que sin duda necesita mayor profundización.

Creo que el factor determinante para dar una interpretación diferente a la katábasis de Dioniso es la de considerarla la katábasis de un dios, y no de un héroe, o de un dios de los muertos.

Según la *communis opinio*, Dioniso cumple una katábasis que “tiene que” responder a los cánones tradicionales de la bajada al Infierno, así como figuran en los mitos de los héroes y de los mortales. Y eso es a mi parecer el primer error de fondo. Como he dicho en el capítulo 3.3, hay que hacer una clara especificación a la hora de comparar a Dioniso con los *dying gods*, y buscar paralelos con los que le son equivalentes en grado, eso es, los dioses. También en el caso de la katábasis y dado que la literatura ha dejado muchos ejemplos de ella con actores diferentes, habría que considerar antes que nada quién la cumple y por qué.

Una vez que se parte de la base de que el dios Dioniso va al Más Allá porque ha muerto, muchos de los elementos que no encontraban una colocación dentro de la idea de que el dios bajara para rescatar a su madre encuentran por fin su explicación, los factores que normalmente eran puestos de releve –Polimno o Sémele, por ejemplo– consiguen de todas formas encontrar su sitio dentro del nuevo cuadro, porque responden a necesidades narrativas codificadas, y las interpretaciones escatológicas tampoco dejan de tener importancia; simplemente flanquean a otras que con toda probabilidad remontan a un período más antiguo.

En realidad, el problema no es tanto cómo acomodar los componentes discordantes que las fuentes presentan, sino más bien dónde poder buscar un referente que pueda ayudar a profundizar algo más en la misteriosa historia de un dios que visita el reino de Hades, y, a través de la comparación, acumular más evidencias que soporten esta nueva lectura de la katábasis dionisiaca. En Grecia, como es bien conocido, no hay dioses que vayan al Más Allá, mejor dicho, los dos casos en que esto ocurre se conforman a la tipología habitual, porque con Deméter y Afrodita se retoma el móvil de la búsqueda de la persona amada.

Sin embargo, fuera de Grecia hay un par de ejemplos que merece la pena evaluar porque aportan unas sugestivas similitudes con el caso de Dioniso y su descenso al Más Allá.

4.3.11 *La comparación*

Es posible comparar la katábasis de Dioniso con los relatos de viajes al Más Allá que nos han dejado las tradiciones mitológicas y religiosas de Mesopotamia y Ugarit.

Al analizarlos, intentaré respetar el mismo esquema seguido con las griegas, aunque no será siempre posible, considerado que las informaciones son cuantitativa y cualitativamente diferente y que además, en el caso de Dioniso, hacía falta aclarar algunos puntos esenciales para proceder a una interpretación más correcta de su katábasis.

En este apartado dedicado a las dos culturas próximo-orientales que, como a lo largo de todo este trabajo, estoy tomando en consideración, presentaré las fuentes de las que disponemos, beneficiándome de ella para dibujar el imaginario del Más Allá en Mesopotamia y Ugarit, y comentaré los puntos significativos que estos testimonios ofrecen, principalmente aquellos que se prestan para la comparación con Grecia y

Dioniso. Empiezo por Mesopotamia, porque desde el país de los dos ríos nos llega un número de textos superior a los que tenemos para Ugarit, algunos de ellos absolutamente reveladores a la hora de interpretar los elementos poco claros, o cuya exégesis no es tan convincente, de la katábasis del hijo de Zeus.

4.3.12 *Mesopotamia*

Mesopotamia nos ha dejado mitos, tanto en acadio como en sumerio, que relatan el viaje al Más Allá de hombres y, sobre todo, de dioses. En esto encontramos una primera diferencia, fundamental, con Grecia, porque las fuentes helénicas tratan de forma casi exclusiva la katábasis de los héroes.

Voy a presentar los mitos y sus personajes que de una forma o la otra se ven involucrados en un viaje a ultratumba, para después detenerme solo en aquellos que asumen mayor importancia en vista de la comparación con Dioniso y su katábasis.

NINGISHZIDA

Ningishzida es un dios de ultratumba⁵⁵⁸. Todo lo que le rodea apunta a esta caracterización, y en particular su asociación con las serpientes, su parentesco, ya que su padre es Ninazu, otro dios que pertenece al mundo infernal (es hijo de Ereshkigal), y el epíteto que lleva, *gu-za-lá-kur-ra-ke₄*, ‘porteador de la silla del Más Allá’⁵⁵⁹.

En realidad, este apodo referido a él aparece sólo desde el período paleobabilónico (1950-1651 a.C.), mientras que en el texto de la *Muerte de Ur-namma*, que es de la época de la III Dinastía de Ur (2168-2050 a.C.), y por lo tanto anterior al período paleobabilónico, se le define como *ur-sag₆*, ‘guerrero’. Es probable que haya habido un largo período de sincretismo que ha llevado a que la figura de Ningishzida cristalizara alrededor del rol de oficial del Más Allá.

De todas maneras, el mito que nos interesa ahora es el *Viaje de Ningishzida al Más Allá*, en sumerio, en el que el dios es llevado en una barca al Más Allá por un demonio para que asuma su función de “porteador de silla” en el reino de Ereshkigal⁵⁶⁰. El mito sigue el esquema de las lamentaciones para la desaparición de un joven dios,

⁵⁵⁸ Acerca de este dios, véase Katz 2003, 172-174 y 391-395.

⁵⁵⁹ Su madre es Ningirida y su mujer Ninazimua, que en la *Muerte de Ur-namma* tiene el rol de escriba del Más Allá. Su nombre (Ningishzida debería significar ‘señor del árbol crecido recto’) también revela la conexión del dios con el Más Allá, porque las raíces de los árboles se hunden en la tierra.

⁵⁶⁰ Existe un mito en acadio que proviene de Ur y se fecha en el período paleobabilónico, que habla de Ningishzida llevado al Más Allá. Cf. Lambert 1990, pp. 289-300.

como en el caso de Dumuzi, dado que está estructurado en torno a Amashimala, la hermana de Ningishzida, que llora la suerte del hermano llevado al Más Allá y desea compartirla⁵⁶¹.

INANNA (ISHTAR), DUMUZI Y GESHTINANNA

Parecidas a las aventuras del joven Ningishzida y de Amashimala son las de otros dos hermanos, los más famosos Dumuzi y Geshtinanna. Ya he tratado las historias que conciernen a la muerte de Dumuzi, que tiene lugar en distintas maneras, en otros capítulos a lo largo de este estudio (cap. 3.3), aunque más adelante retomaré algunos pasajes significativos para la presente discusión.

Asimismo, de Inanna (Ishtar) y de su mito más conocido ya he hablado con mucho detalle en el capítulo 4.2. Sabemos que la diosa desciende al Más Allá porque desea conquistar el mundo infernal y que los Annunaki deciden que muera como castigo por su intento. Sabemos también que, como conclusión de la historia, a Inanna (Ishtar) le es devuelta la vida y su destino se enlaza en este punto con el de Dumuzi y Geshtinanna.

En cambio, por lo que respecta a Geshtinanna, ‘la viña celeste’, y diosa que tiene que ver de alguna manera con los campos y la fertilidad, si recibe el apelativo de “madre”, su fama está ligada básicamente a las vicisitudes de su hermano⁵⁶². Si bien encontramos a la diosa también en las fases iniciales de la historia mítica de Inanna y Dumuzi, por ejemplo en el momento del cortejo y de las bodas, Geshtinanna interviene sobre todo en los mitos que relatan la muerte de Dumuzi, y aún más, cuando ya está muerto. En el primer caso, en efecto, Geshtinanna ayuda a Dumuzi a esconderse de sus perseguidores, y en el segundo participa en las lamentaciones por su muerte con Inanna y Duttur, mujer y madre de Dumuzi respectivamente, según la misma pauta que acabamos de ver en Ningishzida, y que encontraremos más veces.

⁵⁶¹ Hay muchas conexiones entre Ningishzida y Dumuzi y las figuras que se les asocian. Por ejemplo, Ninazimua, la mujer de Ningishzida, asume el título de escriba del Más Allá, que normalmente es de Geshtinanna (Katz 2003, p. 125 nota 34 y pp. 365-366). Pero, sobre todo, los dos se asocian en el mito de Adapa, el hijo de Ea, que sin saberlo acaba rechazando la inmortalidad ofrecida por Anu. La historia cuenta que Adapa tiene que ir al cielo a ver a Anu para disculparse por haber roto las alas del Viento del Sur y que su padre le aconseja que no toque nada de lo que Anu le ofrecerá, y que diga que está de luto por los dos dioses que han desaparecido de la tierra. Estos dioses serían Dumuzi y Ningishzida, aquí llamado Gishzida (que es probablemente una forma abreviada del nombre de nuestro dios), que Adapa encuentra al llegar al cielo, como guardianes de sus puertas. Para el mito de Adapa véase Izre‘el 2001.

⁵⁶² Para esta diosa, véase Katz 2003, pp. 397-401 y Groneberg 2004, pp. 181-182.

De todas formas, Geshtinanna nos interesa ahora por el viaje que realiza al Más Allá. En su caso, no hay un mito que esté dedicado de forma específica a ella y al Inframundo, pero la historia de la diosa y de su destino de muerte se encuentra en el *Descenso de Inanna*. Como ya sabemos, este texto revela la suerte de Dumuzi también, que es arrastrado al Más Allá por los *galla* en sustitución de su mujer, y, sólo por intercesión de su hermana, obtiene una pena más ligera que la muerte. Al final del texto, pues, se decreta que el año sea dividido en dos partes, de las cuales una le toca pasarla en el Inframundo a Dumuzi mientras Geshtinanna está en la tierra, y la otra en la tierra cuando Geshtinanna le sustituye entre los muertos.

ENKIDU Y ENKI

El viaje de Enkidu, el amigo de Gilgamesh, y del ingenioso dios Enki es narrado en el poema llamado *Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá*.

Como es sabido, la de Enkidu y Gilgamesh es una de las amistades más famosas de la literatura antigua⁵⁶³ y los dos son protagonistas de uno de los poemas épicos más antiguos de la historia de la humanidad. La epopeya de Gilgamesh, el legendario rey de Uruk un tercio humano y dos tercios divino, es conocida en redacciones acadias y sumerias, pero la que se considera la versión estándar está constituida por doce tablillas en acadio, del período babilonio medio (1651-1157 a.C.), que provienen de la biblioteca de Nínive, la capital asiria del rey Asurbanipal.

La historia es muy conocida: Anu crea a Enkidu, un hombre salvaje que vive libre entre los animales, para hacer frente a Gilgamesh, el prepotente rey de Uruk que oprime a sus súbditos. Llevado a la civilización por una prostituta, Enkidu primero se enfrenta a Gigamesh, en seguida se gana el favor del rey por su valor y fuerza, y los dos se convierten en grandes amigos⁵⁶⁴. Juntos, derrotan al monstruo Humbaba y matan al toro divino enviado por Ishtar. Sin embargo, los dioses deciden que Enkidu tiene que morir y Gilgamesh, privado de su fiel compañero y sumido en un inconsolable dolor, va en búsqueda de la inmortalidad y del único hombre que la posee, Ut-napishti, para aprender su secreto. Las tablillas se concluyen con el retorno del rey a Uruk, después de ulteriores aventuras, pero sin haber obtenido lo que quería.

⁵⁶³ Gilgamesh, Enkidu y los pormenores de su amistad, incluidos los acontecimientos en el Más Allá, se parecen mucho a otra pareja de compañeros que he introducido también a propósito de la katábasis, Téseo y Piritoo.

⁵⁶⁴ En las versiones sumerias, en cambio, Enkidu aparece como el esclavo de Gilgamesh.

Existen también unas cuantas composiciones poéticas escritas en sumerio sobre Gilgamesh (de hecho aquí se usa la variante sumeria de su nombre, Bilgamesh), no incluidas en la versión canónica, y son de la época de la tercera dinastía de Ur (2168-2050 a.C.)⁵⁶⁵. En una de éstas retorna el tema de la muerte de Enkidu y de su encuentro *post-mortem* con el amigo de antaño. Y es justamente de esta historia de la que nos ocupamos ahora.

Los primeros versos de la composición son “En aquellos días, en aquellos días lejanos”, y es en este pasado distante, mítico, en el que la historia tiene su comienzo. Una tempestad sorprende al dios Enki que está yendo en barca al Más Allá, y deja en las orillas del Éufrates un sauce, de cuya madera Inanna quiere que se le hagan muebles, y con lo que sobra de ella Gilgamesh se construye dos juguetes, el *mikku* y el *pukku*⁵⁶⁶. El rey se pasa todo el día entreteniéndose con ellos, hasta que se le caen al Más Allá por un agujero, y se desespera por haber perdido su pasatiempo. Al verle tan desesperado, Enkidu se ofrece para ir a recuperar los dos objetos, y Gilgamesh le recomienda que, una vez en el Más Allá, se muestre triste y sobre todo respetuoso del dolor de Ereshkigal. Enkidu no sigue sus consejos, y es retenido en el Más Allá. Gilgamesh, desesperado por esta nueva pérdida, consigue volver a abrazar a su amigo por intercesión de Utu, y mantiene una larga discusión con Enkidu acerca de lo que ha visto abajo⁵⁶⁷.

UR-NAMMA

Ur-namma es el rey de Ur, el fundador de la tercera dinastía de la ciudad en el sur de Mesopotamia, la que dio comienzo a un período de renacimiento sumerio después de años de dominio acadio, y protagonista del texto sumerio llamado *La muerte de Ur-namma*, en el que se describe su viaje al Más Allá después de su muerte⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Acerca de los mitos de Gilgamesh, véase George 1999.

⁵⁶⁶ El significado de los términos es incierto, pero, al tratarse de un juego, se suele traducirlos como ‘aro’ y ‘palo’. Otra traducción que se puede encontrar es ‘pelota’ y ‘mazo’. Para la bibliografía al propósito, véase Katz 2003, p. 29, nota 76.

⁵⁶⁷ Es interesante notar que a la muerte de Enkidu, Gilgamesh ruega a Enlil, Nanna y Enki que salven a su amigo del Más Allá y que de los tres solo Enki está dispuesto a ayudarlo, precisamente como en el mito de Inanna, en el que Ninshubur, como sabemos, pide la colaboración de Enlil, Nanna y Enki, y solo éste último escucha su plegaria (en la versión acadia Papsukkal va directamente a ver a Ea).

⁵⁶⁸ Cf. Katz 2003, pp. 40-41.

Esta composición es en realidad una lamentación fúnebre por el fallecimiento del soberano, y sigue de cerca el modelo mítico de las lamentaciones para Dumuzi⁵⁶⁹. A la primera parte, en la que la mujer del rey lamenta su muerte súbita, como hacía Inanna con Dumuzi, corresponde la última en la que es Ur-namma el que llora su suerte en primera persona; la sección intermedia sigue al rey muerto en el Más Allá, y por lo tanto proporciona una descripción de sus dioses y de algunas de sus costumbres.

Hombre devoto y gobernador sabio, por lo que se dice en el texto, la muerte parece haberle llegado de forma repentina por voluntad de los dioses que, a pesar de su gran piedad, no han hecho nada para ayudarle, y en el final de la poesía, la misma Inanna se muestra furibunda por ello. Sin embargo, Ur-namma recibe una compensación por su muerte prematura porque Ereshkigal lo eleva a la posición de juez del Más Allá, dándole el cargo de juzgar a los soldados (probablemente en recuerdo de su actividad como general)⁵⁷⁰, y poniéndole al lado del otro rey-juez de ultratumba, Gilgamesh⁵⁷¹.

Nergal

Nergal, ‘S(eño)r gran ciudad’, que es recordado principalmente como el soberano del Más Allá⁵⁷² y marido de Ereshkigal, es una figura divina compleja⁵⁷³. En realidad, se tiende a pensar que el carácter divino de Nergal fue en origen diferente y que sólo en un segundo momento le fue reconocido también el papel de rey del Más Allá y fue asociado con Ereshkigal, la verdadera diosa de ultratumba⁵⁷⁴. El mito *Nergal* y *Ereshkigal*, que habla de su toma de poder en el Inframundo, es reciente, de finales del

⁵⁶⁹ Aparte de la estructura general del texto, que está claramente inspirada en la de las lamentaciones por Dumuzi, hay algunos detalles que se corresponden entre los dos personajes: a lo largo de la composición poética, por ejemplo, Ur-namma es llamado *sipad zid*, ‘el pastor fiel’, y *sipad kug- zu*, ‘el pastor sabio’ compartiendo en eso el título de Dumuzi que es, entre otras cosas, un dios pastor.

⁵⁷⁰ Cf. Katz 2003, pp. 113-115.

⁵⁷¹ Ur-namma, Gilgamesh y Etana son los tres reyes que en la mitología mesopotámica adquieren honores en el Más Allá después de su muerte, pero Ur-namma es el único monarca históricamente documentado. Gilgamesh, pues, es el legendario rey de Uruk de estirpe divina cuyas extraordinarias hazañas están relatadas en la *Epopéya de Gilgamesh*, y Etana es el rey de Kish (ciudad cerca de Babilonia), quien protagoniza historias más bien mitológicas, como la famosa leyenda acadia de su ascenso al cielo a lomos de un águila; ambos han vivido después del Diluvio y han reinado por un innatural número de años, 126 para Gilgamesh y 1560 para Etana. Ur-namma es sí apuntado juez del Más Allá, pero no obtiene ninguna dignidad divina, mientras Gilgamesh es recordado como un dios del Inframundo ya desde el Período Protodinástico (3100- 2390 a.C.).

⁵⁷² En la *Muerte de Ur-namma* el dios, al que Ur-namma hace por primero las ofrendas, es llamado *^dnergal ^den- lil₂ kur- ra*, ‘Enlil del Más Allá’, o sea que a Nergal se le reconoce en el Más Allá el mismo rol de prominencia que Enlil tiene en el cielo.

⁵⁷³ Cf. Wiggerman 1999, pp. 215-223 y Katz 2003, 404-420.

⁵⁷⁴ Acerca de Ereshkigal, véase Katz 2003, pp. 385-389.

II milenio, y tal vez sirvió para justificar de alguna forma los cambios que habían llevado el dios hasta este estadio.

Nergal está estrechamente asociado con dos divinidades con las que acabó por identificarse, Erra, una violenta divinidad guerrera⁵⁷⁵ y Meslamtea, ‘el que sale del Meslam’, dios con evidentes rasgos ctónicos y relacionado con la fertilidad⁵⁷⁶.

En el mito *Nergal y Ereshkigal*, que nos interesa ahora porque tiene que ver con la ida del dios al Más Allá, está en acadio (no disponemos de un equivalente sumerio) y cuenta cómo Nergal se convierte en el marido de Ereshkigal. Existen dos versiones del mito, la babilonia *standard*, notablemente más larga que la otra, la hallada en Amarna, más breve y reciente, que presenta algunas diferencias en el desarrollo de la trama.

La historia comienza con los dioses reunidos en un banquete que reservan su parte a Ereshkigal, que no puede dejar su reino ni recibir en persona la parte de comida que le corresponde. Cuando el visir infernal Namtar va a recogerla, todos los dioses le muestran su respeto levantándose y haciendo una reverencia, salvo Nergal. Cuando Ereshkigal lo sabe, pide furiosa que Nergal sea castigado por la afrenta (en la versión de Amarna se da a entender que la pena tiene que ser la muerte), pero Ea altera la fisionomía del dios para que Namtar, que ha vuelto para llevárselo, no le reconozca. Aquí las dos versiones divergen. En la más larga, Nergal es llevado al Más Allá y empieza una relación amorosa con Ereshkigal, que, para que él se quede con ella para siempre, le ofrece matrimonio y reino del Más Allá, y en la más breve, Nergal se impone con la fuerza, amenazando a Ereshkigal con matarla. La diosa le ofrece su reino y que se una con ella para que no lo haga.

ENLIL Y NINLIL

Enlil, ‘señor de la atmósfera’, es uno de los más importantes dioses del panteón mesopotámico, cuyo centro de veneración era la ciudad sumeria de Nippur. Hay varios atributos que lo definen, pero en general todos coinciden en interpretar la idea de energía y fuerza que llevan a Enlil a ser el dios que dirige la asamblea divina, frente al más tranquilo An, del que a veces se dice que es hijo. Sus cualidades varían desde las de

⁵⁷⁵ En efecto, en la versión más larga del mito *Nergal y Ereshkigal*, Namtar, al introducir a Nergal en el Más Allá, se dirige a él en plural: “‘Los dioses’ se pusieron de pie en mi presencia/Ahora, ‘tienen’ que bajar a Kurnugi” (*Nerg. y Er.* [Versión en babilonio estándar], III 28’-29’) y “‘Namtar fue y dejó entrar a ‘los dioses’, Erra” (*Nerg. y Er.* [Versión en babilonio estándar], III 40’). Además, en la parte final, Nergal es indicado directamente con el nombre Erra.

⁵⁷⁶ Cf. Lambert 1987, pp. 143-145. Por ejemplo, Nergal aparece con el epíteto Meslamtea en el mito de Enlil y Ninlil que comento después de éste.

un dios benévolo hacia los hombres (es el inventor de la azada, y uno de sus hijos es Ninurta, el dios de la tempestad, inventor del arado⁵⁷⁷-, tanto que recibe el apelativo de ‘padre’ o ‘creador’, hasta las más violentas en su faceta de dios de la tormenta⁵⁷⁸). Normalmente, se considera que su mujer es Ninlil, una diosa relacionada con la agricultura, que asume a menudo los atributos de una diosa madre, benévola y cercana a los seres humanos para los que intercede ante su a veces impetuoso marido. Su nombre, ‘señora de la atmósfera’, invita a pensar que fue inventado para que resaltara mejor su papel de compañera de Enlil⁵⁷⁹.

El mito que voy a comentar aquí es el que cuenta el encuentro entre Enlil y Ninlil⁵⁸⁰. La joven diosa, avisada por su madre de la peligrosidad de bañarse en el río, porque Enlil puede estar vigilando, no sigue sus recomendaciones, va al río y ahí es efectivamente sorprendida por el dios. Enlil la seduce y la muchacha se queda embarazada de Nanna (Suen/Sin), el dios de la luna⁵⁸¹. A causa de su comportamiento poco apropiado, Enlil es expulsado de Nippur y al parecer abandona la ciudad dirigiéndose al Más Allá, dejando a Ninlil detrás⁵⁸². Sin embargo, ella lo sigue, y Enlil toma la fisionomía de tres personajes que va encontrando en su camino, el portero, el hombre del río y el barquero, y cuando la diosa los encuentra a su vez, la convence a yacer con él una y otra vez. Son así generadas otras tres divinidades, Nergal-Meslamtea, Ninazu⁵⁸³ y Enbilulu⁵⁸⁴, que tomarán el sitio de Enlil, Ninlil y Nanna (Suen/Sin) en el Más Allá, de manera que ellos podrán dejarlo y volver atrás.

INTERPRETACIÓN DE LAS FUENTES

⁵⁷⁷ Entre los hijos de Enlil están las divinidades más importantes de Mesopotamia, como Inanna (Ishtar), Utu (Shamash), Nanna (Suen/Sin) y Nergal.

⁵⁷⁸ Enlil empieza a perder poder cuando Marduk de Babilonia empieza a ganarlo. De hecho, el dios está ausente de la épica de creación que celebra el dios de Babilonia, el *Enuma Elish*.

⁵⁷⁹ Para Enlil, véase Groneberg 2004, pp. 58-72.

⁵⁸⁰ Cf. Katz 2003, pp. 37-39 y Groneberg 2004, pp. 63-65.

⁵⁸¹ En este mito Nanna es llamado Suen-Ashimbabbar, ‘el que irradia’.

⁵⁸² Está generalmente aceptado que Enlil va al Más Allá. En realidad, Enlil no es sentenciado a muerte, es alejado de Nippur, y todos los sitios por los que pasa, como la muralla de la ciudad o el río, pueden ser la muralla de Nippur y el río de Nippur, el mismo donde Ninlil se baña. Sin embargo, coinciden también con lugares típicos del Más Allá y además, los tres dioses generados son todos de naturaleza ctónica, lo cual haría pensar que nacen en el Más Allá. Acerca de la cuestión, véase Katz 2003, pp. 37-39. Por otro lado, Jacobsen (1976, pp. 103-104) no tiene dudas acerca de que en el mito Enlil y Ninlil van al Más Allá, porque este viaje expresaría metafóricamente la muerte de los dioses, en acuerdo con su carácter divino.

⁵⁸³ Hemos encontrado a Ninazu, el hijo de Ereshkigal y padre de Ningishzida, en la *Muerte de Urnamma*. Aunque el significado de su nombre no es claro, generalmente se traduce ‘señor sanador’. Cf. Wiggerman 2000, pp. 329-335; Katz 2003, pp. 428-442 y Groneberg 2004, p. 64.

⁵⁸⁴ Acerca de Enbilulu, dios parecido a Adad y por lo tanto relacionado con la lluvia y el agua, véase Groneberg 2004, pp. 64 y 233.

Los mitos mesopotámicos que tratan el viaje al Más Allá permiten hacer muchas reflexiones en relación con cuanto se ha dicho en los apartados anteriores acerca de las katabaseis griegas.

La primera y más genérica, que constituye un punto de encuentro entre ambos países, es que también en Mesopotamia estas historias mitológicas permiten reconstruir la imagen del mundo infernal en el que se creía en esas épocas, ya que los textos que hemos visto están entre los más usados para reconstruir el imaginario infernal mesopotámico⁵⁸⁵. La gran variedad de noticias de las que disponemos ofrecen detalles acerca de dónde está situado el Más Allá, cómo se llega a él, qué aspecto tenía, quiénes eran sus soberanos y qué tipo de organización tenía, cuál era la condición de los muertos o de su destino después de la muerte. De la colación de las múltiples informaciones que los textos nos dan se obtiene, pues, un cuadro general del Más Allá babilonio que, al fin y al cabo, resulta estructurado como una sociedad terrena.

Hay muchos nombres con los que referirse al Inframundo, que representan ideas espaciales diferentes. La palabra sumeria normalmente usada es *kur*, ‘montaña/tierra extranjera’, y, en las lamentaciones para los dioses muertos que hemos visto, parece que el Más Allá se encuentra lejos, a los pies de una montaña apartada de los territorios conocidos, hacia los límites septentrionales del país. Sin embargo, existe otra concepción geográfica del universo, que además es más cercana a las figuraciones a las que estamos acostumbrados: el universo se imagina vertical, con los muertos que residen en las regiones más bajas. Pues, al lado de *kur*, encontramos otras definiciones que hacen referencia a esta diferente concepción espacial: *ki*, ‘tierra’, que forma *ki.gal*, ‘la gran tierra’, o *ki.ta*, ‘la tierra inferior’. En cambio, la denominación *urkallu*, ‘la gran ciudad’, es indicativa de la realidad urbana, mientras que definiciones como *kur/ki.nu.gi*, ‘el país/lugar sin retorno’, y *kukku*, ‘tinieblas’, son más neutros pero de más inmediata comprensión⁵⁸⁶. Entre estos términos, hablaré con más detalles de aquellos que encontraremos en los mitos comentados más adelante.

El Más Allá se imagina como una ciudad subterránea. Superada su entrada, en el occidente, se accede a una escalera que desciende donde el río *Hubur*, ‘el río que bloquea el camino del hombre’, marca el límite extremo para entrar, y que puede ser

⁵⁸⁵ Entre los mitos de los que estoy tratando, en la *Muerte de Urnamma*, *El viaje de Ningishzida al Más Allá*, *Gilgamesh*, *Enkidu y el Más Allá*, en la versión babilonia estándar del mito de *Nergal y Ereshkigal*, en el *Descenso de Ishtar* y en la *Visión del Infierno* hay descripciones del Más Allá.

⁵⁸⁶ Se trata de nombres sumerios tomados en préstamo por el acadio.

cruzado sólo montándose en el barco de un feroz piloto⁵⁸⁷. Allende el río, y protegida por una gigantesca muralla, o varias puertas, se encuentra la ciudad, en cuyo centro está el precioso palacio real de los dioses infernales, hecho de lapislázuli.

Los soberanos del Más Allá son Ereshkigal, cuyo nombre significa ‘reina de la gran tierra’, hermana de Inanna (Ishtar), y Nergal, que como hemos visto es la forma abreviada de N(in)eri-gal, ‘S(eño)r gran ciudad’. Los dos dioses gobiernan sus tierras, preocupándose principalmente de que nadie salga del Infierno, y en esta tarea los flanquea un aparato burocrático en toda regla: el escriba Geshtinana, que apunta en una tablilla los nombres de los muertos según llegan, el dios Ningishzida, que desarrolla las tareas de mayordomo, Pabilsag, el administrador, Namtar, el ministro o mensajero y Neti, el jefe de los porteros infernales. En el Infierno moran también otros dioses, por ejemplo, los seiscientos Annunaki, un nombre colectivo con el que se designa tanto a un grupo de dioses infernales, en contraposición a los Igigu, los dioses celestes, como sólo a siete dioses, que, en algunos textos, ejercen de jueces; Utu, el dios del sol, que acabó siendo el símbolo de la justicia en el Más Allá, porque en su recorrido por la bóveda celeste podía verlo todo; los dioses muertos, el más famoso de los cuales es sin duda Dumuzi, marido de Inanna (Ishtar). Obviamente todos ellos están acompañados por un tropel de demonios encargados de poblar el Más Allá, causando la muerte del mayor número posible de personas, por ejemplo, los *galla*, los que acompañan a Inanna (Ishtar) en tierra para arrastrar a Dumuzi, o que escoltan a Ningishzida al Más Allá.

Como pasa también en otras culturas antiguas, en las creencias de Mesopotamia el hombre estaba formado por una parte corpórea y otra, el *etemmu*, que se separaba del cuerpo y se iba a vivir al Más Allá, en forma de espíritu. Las descripciones de su existencia en el Infierno dan una imagen tétrica: ahí abajo hay sólo oscuridad, polvo, y barro, las sombras van desnudas, o a veces cubiertas solo con plumas, y no disponen de agua limpia ni de comida decente. Al parecer, no existía la imagen de muertos “privilegiados”⁵⁸⁸ y la figura de los jueces infernales no aparece en época antigua. En el Infierno de Ereshkigal, por lo tanto, no se merecía una recompensa o un castigo por

⁵⁸⁷ El barquero recibe nombres diferentes según el poema considerado: Humut-tabal, en la *Visión del Infierno*, Sursunabu o Urshanabi en la epopeya de Gilgamesh.

⁵⁸⁸ Sin embargo, se habla a veces de los niños difuntos que juegan felices mientras los otros conducen una existencia apagada, y en general la idea es que los que gozan de los honores fúnebres en tierra son más felices que los muertos que no pueden contar con tal atención en el reino de los vivos: horrible, por lo tanto, es la suerte de lo que no han recibido sepultura, o de los que han muerto quemados, porque su cuerpo se deshace y no puede descansar en una tumba al cuidado de los familiares.

haber sido buenos o malos en vida: una vez traspasado el portal, la diosa decreta la muerte al mismo tiempo que el escriba “inscribe” al muerto entre los habitantes del reino de las tinieblas⁵⁸⁹.

Frente a la semejanza con Grecia (y, como veremos en breve, con Ugarit) en la descripción del Más Allá –aunque no está de más volver a subrayar que tanto el mundo infernal como el descenso son temáticas tratadas en manera bastante uniforme a lo largo del globo–, destaca el hecho de que, de nuestros mitos, la mayoría relata el viaje al Más Allá de los dioses: en nuestro grupo, Ur-namma, el rey de Ur, y Enkidu, el inseparable amigo de Gilgamesh, son los únicos seres humanos, ya que Inanna (Ishtar), Enki (Ea), Enlil, Ninlil, Nergal, Dumuzi, Geshtinanna y Ningizshida son divinidades.

Éste es a mi parecer el primero de unos pormenores de gran interés, porque en Mesopotamia, precisamente como en Grecia, hay una clara distinción entre los dioses celestes y los infernales.

En el mito *Nergal y Ereshkigal*, por ejemplo, Anu tiene que enviar a su mensajero Kakka al Más Allá y Ereshkigal al suyo, Namtar, al cielo, porque ni las divinidades celestes pueden bajar al Inframundo, ni las infernales subir a la bóveda celeste. En el principio de la composición leemos⁵⁹⁰:

[Anu alzó su voz y habló, él/ dirigió sus palabras a Kakka],/ [“Kakka, te enviaré a Kurnugi]/ Tienes que decir así a Ereshkigal [...],/“Es imposible para ti subir]/ [En tu año no puedes subir a vernos]/ [Y es imposible para nosotros bajar]/ [En nuestros mese(s) no podemos bajar a verte]⁵⁹¹

Sin embargo, existen mitos en los que algunos dioses van al Más Allá e incluso aquellos de mayor relevancia, como Enki (Ea), Inanna (Ishtar) y Enlil, que con An (Anu) representan las divinidades principales del panteón babilonio, viajan al Inframundo.

En la mitología de Mesopotamia tenemos, pues, por un lado a los muertos que van al Más Allá porque es ahí donde tendrán que habitar, y a algunos personajes divinos que por su misma naturaleza pueden moverse libremente entre los dos mundos: por ejemplo, Utu (Shamash), que es el dios del sol, después de haber recorrido el cielo durante el día

⁵⁸⁹ Sin embargo, la tradición posterior mencionará a Gilgamesh, a Ur-namma, a Utu y a los Annunaki como jueces, pero es posible pensar que éstos últimos eran más semejantes a las Parcas griegas: al lado de Ereshkigal, decretaban el momento preciso de la muerte de cada uno.

⁵⁹⁰ No existe una edición crítica de este mito, por eso no pongo el texto acadio.

⁵⁹¹ *Nerg. y Er.* (Versión en babilonio estándar), I 5'-12'. Las mismas palabras son repetidas más adelante, en las líneas 30'-34'.

pasa la noche en el Más Allá donde juzga a los muertos⁵⁹²; los demonios, como por ejemplo los *galla*; las dos criaturas a las que Enki (Ea) da vida para rescatar a Inanna (Ishtar), o los mensajeros de los dioses. Por el otro, tenemos también las divinidades que pertenecen a otras esferas cósmicas y que no pueden entrar al Más Allá, según dicen sus creencias, pero que realizan ese camino hacia el territorio de la muerte, contraviniendo así el postulado básico de su inmortalidad.

Para muchas de las figuras mitológicas divinas y no descritas antes, es posible encontrar un equivalente en la tradición helénica (por ejemplo, Namtar y Kaka desarrollan las mismas funciones de Hermes, y también en Grecia seres infernales, como fantasmas o demonios, pueden dejar el Inframundo y volver a la tierra por un tiempo), en la que normalmente van al Más Allá los dioses que no estén relacionados de alguna forma con él.

En las historias sumerias y acadias acerca de los viajes de los dioses y de los hombres al Más Allá, hay una uniformidad de fondo en las secuencias narrativas, aunque se aprecian unas cuantas diferencias en los detalles y en el desarrollo de la trama.

Antes que nada, no en todos los casos que estoy presentando es posible hablar literalmente de un *descensus ad inferos*.

Como hemos visto con Dioniso, en el mundo griego el término para indicar la acción de ‘ir al Más Allá’ es καταβαίνω, ‘ir abajo’, ‘ir al Más Allá’. En el caso del dios griego he tratado de forma bastante detallada el vocabulario, porque podía ayudar en la interpretación de los eventos de su katábasis y de la de Sémele. Ahora, el estudio de la terminología adoptada a propósito del viaje de los dioses mesopotámicos al Inframundo viene a ser útil para limitar aún más el campo de comparación de estas katabaseis con la de Dioniso.

Algunos de nuestros textos dicen abiertamente que para ir al Más Allá hay que dirigirse bajo tierra, frente a otros que son más vagos y a veces no especifican dónde está el Más Allá que el protagonista de turno debe alcanzar. La alternativa a ir hacia abajo es ir hacia tierras desconocidas y lejanas. La discontinuidad en el uso verbal de los textos considerados se debe probablemente a las dos ideas cosmogónicas que poco antes hemos visto subyacer al concepto del Más Allá en Mesopotamia. Éste no es sólo una

⁵⁹² El epíteto “juez” referido a Utu aparece a partir del período paleobabilónico. Cf. Katz 2003, pp. 185-186.

ciudad subterránea, sino también un lugar apartado, fuera del territorio ciudadano, y por eso peligroso y potencialmente dañino, para alcanzar el cual no hay que descender, sino que caminar en sentido horizontal o, como resulta de muchos pasajes, navegar, dado que al parecer estaría más allá del mar o pasados los ríos de las zonas meridionales de Sumer⁵⁹³.

Ningizshida, su hermana Amashilama, y Enki, por su parte, para ir al Más Allá hacen el viaje por mar, pero no se nos dice dónde está exactamente el Más Allá. El joven dios es llevado al Más Allá, que aquí es el *ki*, ‘tierra’, o *kur*, ‘tierra’ o ‘montaña’ por un *galla* y para llegar allí emprende con él un viaje en barco. No sabemos si éste acabará bajo tierra, y además no hay ningún verbo que aclare la noción espacial. El único concepto repetido uno y otra vez es que para alcanzar el Más Allá al parecer hay que navegar:

ma₂-gur₈-re ġuruš ma₂-gur₈ ri-da-ni šu gid₂-da/ ġuruš ^dda-mu-ġu₁₀ ma₂-gur₈ ri-da-ni šu
gid₂-da/ ^dištaran igi šuba-ke₄ ma₂-gur₈ ri-da-ni šu gid₂-de₃/ ^dal-la u₃-mu-un sa-par₃-ra ma₂-
gur₈ ri-da-ni šu gid₂-de₃/ ^dlugal-šud_x(KA)-de₃ ma₂-gur₈ ri-da-ni šu gid₂-de₃/ u₃-mu-un-mu-
zid-da-ke₄ ma₂-gur₈ ri-da-ni šu gid₂-de₃/ nin₉ ban₃-da-a-ni ^{ġis}u₅ ma₂-ka šir₃-re-eš mu-un-na-
ab-be₂

Tendiendo la mano a la barca, al joven que es llevado en la barca, tendiendo la mano a mi joven Damu; el que es llevado en la barca, tendiendo la mano a Ishtaran de semblante luminoso que es llevado en la barca, tendiendo la mano a Alla, señor de las redes, que es llevado en la barca, tendiendo la mano a Lugal-shud-e, que es llevado en la barca, tendiendo la mano a Ningishzida que es llevado en la barca – su hermana menor le lloraba en la cabina de la barca⁵⁹⁴.

Así es evidente también en las palabras de Amashilama, la hermana de Ningishzida, que se queda firme en su propósito de embarcarse con él:

nin₉ gal-a-ni u₃ ma₂-ka TUN₃ mu-un-na-bad/ ga-ba-de₃-u₅ ga-ba-de₃-u₅ šeš ga-ba-de₃-u₅

Su hermana mayor quitó la cobertura (?) de la cabina de la ‘Déjame navegar contigo, déjame navegar contigo, hermano’⁵⁹⁵,

⁵⁹³ Acerca del uso verbal para indicar el movimiento hacia el Más Allá, véase, Katz 2003, pp. 32-43 y 92-100.

⁵⁹⁴ *Ning. M. A.*, 4-10.

⁵⁹⁵ *Ning. M. A.*, 11-12.

La muchacha consigue lo que quiere, porque el v. 55 dice que efectivamente ha partido con ellos: ^d*ama-šilam_x(TUR₃)* ^{giš}*ma₂-gur₈-ra u₅-da-a-ni*, ‘Cuando Ama-shilama subió a bordo de la barca’.

De todas formas, no hay duda de que los dos están yendo al Más Allá, y no sólo porque Ningishzida se ha sometido a la voluntad de un *galla*, uno de los demonios que actúan como policías para Ereshkigal, sino porque precisamente este último, en el intento de disuadir a la hermana de Ningishzida, le dice que el lugar al que se dirigen es el Más Allá, y le describe lo desagradable que es el sitio en el que su hermano tendrá que vivir desde ese momento en adelante.

También Enki hace en barco el viaje al Más Allá, que en ese texto recibe el nombre de *kur*, ‘tierra’, ‘montaña’. Otra vez, no sabemos si el Más Allá está en un nivel inferior a la tierra; además, de este episodio que, como he dicho, es parte de la epopeya de Gilgamesh y Enkidu, no se sabe más a lo largo del resto de la composición, que inmediatamente se centrará en otros personajes y otras aventuras (cito el texto en cuestión más abajo).

Ambigua es la situación de Enlil y Ninlil. Si aceptamos que la expulsión de Enlil de Nippur expresa metafóricamente su alejamiento del círculo de los dioses celestes, al dios no le quedaría otro remedio que irse a *ki*, ‘tierra’, término normalmente usado para indicar el Más Allá, y hay un momento en la narración en el que parece que el sentido del camino de Enlil y Ninlil sea efectivamente hacia abajo. Como sabemos, Enlil toma los semblantes del portero, del hombre del río Id-kura y del barquero, engaña a Ninlil y consigue yacer con ella y engendrar así a Nergal-Meslamtea, Ninazu y Enlibubu. En el intento de persuadirla, cada vez que aparece como uno de estos personajes, Enlil repite la misma fórmula:

a lugal-ĝu₁₀ an-še₃ he₂-du a-ĝu₁₀ ki-še₃ he₂-du / a-ĝu₁₀ a lugal-ĝa₂-gin₇ ki-še₃ he₂-em-ma-du

"¡La semilla de mi señor puede ir hacia arriba al firmamento! ¡Que mi semilla vaya hacia abajo! ¡Que mi semilla vaya hacia abajo, en vez de la semilla de mi señor!"⁵⁹⁶.

Sabemos también que la finalidad del mito es que Enlil, Ninlil y Nanna (Suen/Sin), del que Ninlil está embarazada cuando abandona Nippur, puedan salir del Más Allá y volver atrás, dejando como sustitutos a tres divinidades. Por esta razón Enlil

⁵⁹⁶ *En. y Nin.*, 85-86.

disfrazado del portero, del hombre del río y del barquero, le dice a Ninlil que deje que el semen de su señor *an-še₃...du*, ‘vaya hacia el cielo’, eso es, que Nanna (Suen/ Sin) vuelva a la tierra, mientras que sea su propio semen (= Nergal-Meslamtea, Ninazu y Enlilub) el que *ki-še₃...du* ‘vaya hacia la tierra’ es decir, que Nergal-Meslamtea, Ninazu y Enlilub se queden en el Más Allá.

Por otra parte, los restantes mitos que estoy examinando dicen que para llegar al Más Allá hay que descender, moverse desde un punto de la tierra que está arriba hacia abajo, porque el reino de ultratumba se encuentra bajo tierra⁵⁹⁷.

En el mito de Nergal y Ereshkigal no solo el dios sube y baja “la larga escalera del cielo” repetidamente, sino que otros personajes también lo hacen, porque la historia prevé que haya un intercambio de mensajes entre Anu y Ereshkigal entregados por los respectivos visires, que van y vienen de un reino al otro hasta que la situación se resuelve definitivamente con Nergal que se queda en el Más Allá.

El único verbo utilizado para expresar el movimiento de un sitio al otro es *elû*, ‘ir arriba’, cuando la acción procede desde el Más Allá, donde vive Ereshkigal, hacia el cielo, donde están los dioses celestes, y *arādu*, ‘ir/ venir abajo’, cuando los personajes departen desde el cielo. Por ejemplo, en el pasaje que ya he señalado, Anu comenta que Ereshkigal no puede participar en el banquete de los dioses celestes y éstos no pueden ir a verla a ella, por lo tanto Kakka irá a entregarle su porción de comida.

Si son los mensajeros los que se mueven, los mismos verbos aparecen en el texto: “[Kakka bajó la larga escalera del cielo]”⁵⁹⁸ y “Namtar subió la larga escalera del cielo”⁵⁹⁹. Finalmente, para Nergal, e incluso la propia Ereshkigal, el concepto de movimiento para ir al cielo o al Más Allá es siempre el de subir y bajar. Algunos ejemplos son las líneas: “Nergal subió la larga escalera del cielo”⁶⁰⁰; Nergal bajó la

⁵⁹⁷ Sólo en el mito de Ur-namma no es posible entender claramente por el verbo usado dónde se encuentra el Más Allá con respecto a la tierra. En efecto, se dice que después de la muerte del rey de Ur el camino al Inframundo está repleto de carros, lo cual impide que se pueda *šu... ni₁₀- ni₁₀*, ‘ir, avanzar’ por esta vía: ^{giš}X kalam-ma-ke₄ ba-da-bal teš₂ kalam-ma ba-kur₂/ kaskal [kur]-ra in-di₃ sug₄-ga-am₃/ lugal-[da] ^{giš}gigir ba-da-šu₂ har-ra-an im-ma-da-suh₃ šu nu-um-ma-ni₁₀-ni₁₀/ [ur-^dnamma-da] ^{giš}gigir ba-da-šu₂ har-ra-an im-ma-da-suh₃ šu nu-um-ma-ni₁₀-ni₁₀, “El viaje al Más Allá es un camino yermo. A causa del rey, los carros estaban cubiertos, las carreteras estaban totalmente desordenadas, no se podía avanzar en ellas. A causa de Ur-namma, los carros estaban cubiertos, las carreteras estaban totalmente desordenadas, no se podía avanzar en ellas” (ll. 72-75).

⁵⁹⁸ *Ner.* y *Er.* (Versión en babilonio estándar), I 16’.

⁵⁹⁹ *Nerg.* y *Er.* (Versión en babilonio estándar), I 54’.

⁶⁰⁰ *Nerg* y *Er.* (Versión en babilonio estándar), IV 24’.

larga escalera del cielo”⁶⁰¹, y, en la que es una interrogación retórica, la diosa del Más Allá se pregunta: “¿Acaso debería yo subir al cielo de Anu, mi padre?”⁶⁰².

Está claro, entonces, que en este mito el Más Allá es imaginado como un lugar subterráneo, y en el texto las palabras usadas para designarlo son *kurnugi*, ‘el país sin retorno’, y *erkalla* < *erigal*, ‘ciudad grande’.

Igualmente, el mito *Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá* parece señalar cuál es la posición del Inframundo con referencia a la tierra y cómo se hace para alcanzarlo, a pesar de que el pasaje comentado antes, en el que se describe a Enki mientras navega al Más Allá, apunta a que hay que viajar por mar pero no da indicaciones espaciales precisas. En este episodio de la epopeya de Gilgamesh una expresión en particular hace entender que el Más Allá se halla debajo de la tierra, porque, al perder Gilgamesh el *pikku* y *mekku*, se usa el verbo *šub*, ‘caer’, que implica que los dos objetos van hacia abajo con respecto a su ubicación inicial⁶⁰³:

u₂-sa₁₁-an-e um-ma-te-a-ra / ki ^{ĝi}š ellag ĝar-ra-ka-ni ĝi^š-hur in-hur-re / ^{ĝi}š ellag-a-ni igi-ni-
a mu-ni-in-il₂ e₂-a-ni-še₃ mu-un-de₆ / a₂-gu₂-zig₃-ga-ta ki ĝi^š-hur in-hur-ra TUM-ba u₅-a/ šu
du₃-du₃-a nu-mu-un-su-a-ta/ i-^dutu ki-sikil tur-ra-ta/ ^{ĝi}š ellag-a-ni u₃ ^{ĝi}š e-ke₄-ma-ni dur₂ kur-
ra-še₃ ba-da-an-šub / šu-ni mu-ni-in-dug₄ sa₂ nu-mu-un-da-dug₄ / ĝiri₃-ni mu-ni-in-dug₄ sa₂
nu-mu-un-da-dug₄

Al llegar la noche, él marcó el sitio donde había dejado el aro, y recogió su aro que estaba ante él y se lo llevó a casa. Sin embargo, al alba, cuando él....el sitio marcado, la acusación de las viudas y la queja de las muchachas hicieron que su aro y su palo cayesen

⁶⁰¹ *Nerg.* y *Er.* (Versión en babilonio estándar), VI 18’.

⁶⁰² *Nerg.* y *Er.* (Versión en babilonio estándar), III 36’.

⁶⁰³ Hay otros dos puntos relativos a Enkidu que, aunque no especifiquen que el Más Allá está posicionado inferiormente con respecto a la tierra, hacen de corolario al pasaje del *pikku* y *mekku*, y por lo tanto indican que los movimientos de Enkidu van en sentido vertical, desde el Más Allá al Más Acá. En las líneas 176-179, Enkidu se ofrece ir a recuperar del Más Allá los juguetes de su rey: lugal-ĝu₁₀ er₂ e-ne ba-še₈-še₈ šag₄ hul a-na-aš mu-e-dim₂ / ud-da ^{ĝi}š ellag-zu kur-ta ĝe₂₆-e ga-mu-ra-ab-ed₃-de₃/ ^{ĝi}š e-ke₄-ma-zu ganzer-ta ĝe₂₆-e ga-mu-ra-ab-ed₃-de₃, “Su criado Enkidu respondió: ‘Mi rey, lloras; ¿por qué tu corazón está preocupado? Hoy traeré tu aro del Más Allá, traeré tu palo del Ganzer’”. Más adelante (ll. 237-242), cuando Gilgamesh pide a Enki que le devuelva el amigo difunto y el dios encarga a Utu que lleve consigo el espíritu de Enkidu, al volver desde el Más Allá, donde va durante la noche, nuevamente la idea es que Enkidu tiene que volver del Infierno, desde abajo: a-a ^den-ki inim-bi ba-e-de₃-gub/ ur-saĝ ^{cul} ^dutu-ra dumu ^dnin-gal-e tud-da gu₃ mu-na-de₂-e/ i₃-ne-eš₂ ab-lal₃ kur-ra ĝal₂ u₃-bi₂-in-taka₄ / šubur-a-ni kur-ta ed₃-de₃-mu-na-ab/ ab-lal₃ kur-ra ĝal₂ im-ma-an-taka₄ / si-si-ig-ni-ta šubur-a-ni kur-ta mu-da\ra-ab-ed₃-de₃, “El padre Enki lo apoyó en este asunto. Dijo al joven guerrero Utu, el hijo nacido de Ningal: ‘Abre un hueco en el Más Allá inmediatamente, y después ¡trae a su criado del Más Allá!’ Abrió el hueco en el Más Allá y trajo a su criado con su soplo del Más Allá”.

al fondo del Más Allá. Él los intentó alcanzar con su mano, intentó con su pie, pero no pudo alcanzarlos⁶⁰⁴.

A lo largo de este mito el Más Allá es designado con las palabras *kur* y su sinónimo *ganzer*.

Por lo que respecta a Inanna (Ishtar), tanto en la versión sumeria como en la acadia, la noción es la de un descenso. En el texto sumerio se repite con insistencia que Inanna *kur-ra ba-e-a-ed₃*, “descendió al Más Allá”, frente a una pocas veces en las que Inanna *kur-še₃ i-im-ĝen*, “viajó al Más Allá”. La palabra para indicar el Más Allá es de nuevo *kur*.

En la versión acadia de la historia, en cambio, las únicas líneas en las que se menciona el descenso son cuando la diosa se encuentra delante de su hermana (l. 76), y cuando su visir Papsukkal repite la petición de ayuda a Sin para que salve a su señora (en una escena simétrica a la de Ninshubur y Nanna [Suen/Sin] en el texto sumerio):

Ištar ana eršeti ūrid ul ilā
ultu ullānumma Ištar ana kurnugi ūridu

Ishtar había ido abajo, hacia la Tierra y no ha vuelto arriba de nuevo.
En cuanto Ishtar bajó a Kurnugi⁶⁰⁵.

El verbo es *arādu*, ‘ir/venir abajo’ y para indicar el Más Allá se utilizan dos términos. El primero es *eršetu*, que como las palabras sumerias *kur* y *ki* (y el ugarítico *aršu*), en realidad significa ‘tierra’, y el otro es *kurnugi*, topónimo de etimología sumeria cuya lectura acadia sería *eršetu ša lā târi*, que significa literalmente ‘el país/lugar sin retorno’.

Finalmente, con Dumuzi las tradiciones están un poco mezcladas. En el poema acadio del descenso de Ishtar, los últimos versos son los siguientes:

ahī ēdu lā tahabbilanni
ina ūmē Dumuzi ellanni
malīl uqnī šemer sāmti ittīšu ellanni
ittīšu ellani bakkā’ū u bakkāiātu
mītūtu līlūnimma qutrinna liššinū

¡No me prives de mi único hermano!

⁶⁰⁴ *Gilg. y Enk.*, 157-165.

⁶⁰⁵ *Desc. Ish.*, 85-86.

El día en que suba Dumuzi,
 (y) la flauta de lapislázuli y el anillo de cornalina suban con él
 (y) suban los hombres y las mujeres de luto
 los difuntos subirán y olerán las ofrendas de incienso⁶⁰⁶.

La que habla es Belili, o sea, el nombre acadio de Geshtinanna, la hermana de Dumuzi, que no acepta que Ishtar haya decidido la muerte de su amado hermano y propone una solución: ella y él se van a alternar, de forma que pasen un tiempo en la tierra y un tiempo en el Más Allá; el verbo utilizado para referirse a la vuelta de Dumuzi desde el reino de la muerte es de nuevo *elû*, ‘ir arriba’. De la versión acadia sólo se entiende que Dumuzi vuelve a la tierra, pero la versión sumeria deja claro el pacto:

[...] er₂ im-še₈-še₈/nin₉? im-ma-ĝen šu-še₃ mu-da-ab-si/ i₃-ne-eš₂ me-le-e-a (X) X-ĝu₁₀/
 za-e mu MAŠ-am₃ nin₉-zu mu MAŠ-am₃/ ud za-e al di-di-e ud-bi ħe₂-tuš-[e]/ ud nin₉-
 zu al di-di-e ud-bi ħe₂-bur₂-[e]/ kug ^dinana-ke ^ddumu-zid saĝ-bi-še₃ X X bi₂-in-šum₂-šum₂-
 [mu]

.....estaba llorando. Se acercó a la hermana y.....de la mano: “Ahora, ¡ay!, mi.....Tú por mitad del año y tu hermana por mitad del año: cuando se te requiera, en ese día te quedarás, cuando tu hermana sea requerida, en ese día serás liberado”. Y así la divina Inanna dio a Dumuzi como sustituto⁶⁰⁷.

Además, en acadio se indica que Dumuzi para volver a la tierra tiene que “subir”, mientras que en el texto sumerio no se indica el recorrido que tiene que hacer el dios. De todas formas, considerando que por todo el mito Inanna cuando va al Más Allá baja, podemos pensar que su marido hace lo mismo.

También en otra composición, el poema llamado *La Muerte de Dumuzi*, hallamos la misma idea de que Dumuzi para ir y volver del Más Allá tiene que ‘descender’ y ‘ascender’:

kur ki-in-dar-ra-ĝa₂ ĝiri₃-ĝa₂ ba-an-ze₂-er ur₅ nu-mu-un-da-e₁₁/ urugal₂ ig-gal-am₃ igi-
 ĝa₂ ba-an-gub ur₅ un-mu-un-da-e₁₁

⁶⁰⁶ *Desc. Ish.*, 135-138.

⁶⁰⁷ *Desc. In.*, 404-410.

el Más Allá es mi “grieta”; mi pie ha resbalado, (el Más Allá) no me dejará subir⁶⁰⁸
(desde ahí)⁶⁰⁹.

De Geshtinanna no se dice nada explícitamente, pero también en su caso, imaginamos que sigue la suerte de su hermano, como se indica en las dos versiones del descenso, y ella también, por lo tanto, sube y baja al Más Allá.

Después de profundizar en el uso verbal queda claro que, en realidad, aunque tengamos un número relativamente alto de mitos mesopotámicos que conciernen a viajes al Más Allá, sólo en cuatro casos es posible hablar de la que sería una katábasis en sentido estricto, es decir, de dioses que bajan al Más Allá. Deberían ser estos cuatro mitos entonces los que hay que considerar relevantes en la búsqueda de un paralelo con Grecia, ya que en ellos se habla siempre y solo de descensos al Más Allá. Sin embargo, cada una de estas historias tiene factores que parecen encajar a la perfección con algunos presentados por la katábasis dionisiaca, y es prácticamente imposible, como subrayaré, dar prioridad a un aspecto concreto sobre otro.

La comparación con Mesopotamia y Ugarit me parece útil sobre todo para buscar un significado a la katábasis de Dioniso, tal como ésta ha venido delineándose en la discusión de los párrafos anteriores. La voy a retomar en los puntos salientes para que el paso al análisis del material mesopotámico sea más fácilmente comprensible.

Según mis consideraciones, el error básico era interpretar la katábasis de Dioniso como si fuera la de un hombre o de un héroe, explicación ésta tal vez dictada por el hecho de que en Grecia no había más referentes con las que contrastarla, y por la posibilidad de que Dioniso mismo fuera en origen un héroe y no un dios. He sostenido también que, especialmente en algunos textos, se veían una serie de elementos que se prestaban a un análisis más profundo, como por ejemplo un substrato antiguo, la katábasis de un dios, la ambientación infernal, es decir, que en el caso de Dioniso el descenso no tenía que ver primariamente con el rescate de su madre sino que fuera reconducible a unos rituales (hablo principalmente de rituales porque el testimonio de Plutarco se refiere a los ritos de Argos) destinados a los dioses del Más Allá.

⁶⁰⁸ En realidad, en sumerio el verbo *e₁₁* significa tanto “subir” como “bajar”. Sin embargo, su sentido preciso se puede aclarar a la luz de los otros mitos en los que se alude al destino de Dumuzi que hemos visto arriba (pág. 276), sobre todo el *Descenso de Ishtar*, donde se dice claramente que Dumuzi sube desde el Más Allá.

⁶⁰⁹ CT 58, 40-41: véase la edición de Kramer (1980).

En Mesopotamia y en los mitos de los viajes al Más Allá tenemos todo esto. En época muy antigua (III-II milenio a.C.), dioses, y no sólo hombres, se desplazan al mundo infernal, y hay una presencia masiva de divinidades relacionadas con la muerte: por lo tanto, la comparación entre el episodio dionisiaco y los acadios y sumerios seguramente puede aportar algo nuevo. Además, hay otro componente de los mitos mesopotámicos sobre los que llamaré la atención, porque representa un buen término de comparación para un aspecto de la katábasis dionisiaca del que se ha discutido largamente; nunca se ha aducido este paralelo en particular, aunque me parece muy relevante.

De todas formas, el intento principal de esta comparación es encontrar una posible explicación a la katábasis de Dioniso, y, entonces, la pregunta fundamental es: ¿cuál es el significado de la katábasis cuando la cumple un dios?

Ya que en Grecia no tenemos referentes seguros, podríamos empezar por ver cuál es la razón por la que los dioses mesopotámicos van al Más Allá. Esto lleva directamente a retomar el segundo de los aspectos que señalaba como rasgos interesantes en las historias medio-orientales, es decir que aquí no se verifica lo que se consideraba una de las condiciones imprescindibles para las katabaseis, es decir que alguien vaya en búsqueda de alguien o para obtener sabiduría. En todos los textos que tenemos, ninguno va a buscar a nadie, ni siquiera el afligido Gilgamesh que pierde a su amigo Enkidu. En realidad, es posible encontrar este elemento de la búsqueda en el personaje de Ninhusarga y Amashimala, pero, en los demás, se manifiesta una gran diversidad de los motivos que están detrás de los viajes al Más Allá de cada uno de nuestros personajes.

Como premisa a la presentación de los distintos casos y como corolario a lo dicho antes a propósito de la búsqueda, considero muy elocuente volver a hablar de una cuestión que mencioné en el capítulo 2.2, para que se vea cómo muchas veces nos movemos en un ámbito lleno de lugares comunes.

Cuando no se conocían todavía los textos sumerios del *Descenso de Inanna*, que demostraban que Inanna era en realidad la causa de la “muerte” de Dumuzi, la opinión difundida era que el descenso de la diosa al Inframundo era debido a la recuperación de su marido, porque era éste el tema de fondo de una katábasis, la búsqueda de un ser amado. Sin embargo, con el descubrimiento de las demás versiones del mito, emergieron también otros significados atribuibles al descenso de Inanna: en la versión

sumeria del mito, como hemos visto, se dice claramente que Inanna, enfadada al ver que su marido lleva una vida tranquila después de su muerte, lo entrega a los *galla* sin piedad, mientras que el texto acadio dejaba una cierta ambigüedad acerca de Dumuzi y de su repentina aparición en el Más Allá, después de que Ishtar quedaba libre de irse.

Más interesante todavía es el hecho de que el motivo de su descenso no sea un caso aislado dentro de la tradición mítico-religiosa mesopotámica, ya que se puede registrar otras veces. Veámoslos uno por uno.

Enlil y Ninlil (y Nanna -Suen/Sin), que van al Más Allá después de que Enlil es desterrado de Nippur por su conducta, se salvan de permanecer eternamente en el Más Allá porque dejan en su lugar a sus tres hijos. Es fácil imaginar que el dios de la atmósfera y jefe de la asamblea divina Enlil, su esposa, la diosa madre Ninlil, y su hijo, el dios de la luna Nanna (Suen/Sin) no pueden desaparecer por completo de la tierra, y que por lo tanto consiguen volver, siempre respetando la que probablemente es la más famosa ley infernal, que prohíbe a alguien irse dejando su sitio vacío.

Las razones por las que Enki va al Más Allá no están del todo claras. Normalmente, se piensa que el dios va al Inframundo para alcanzar el sitio que le compete, después de que se ha producido la distribución de los ámbitos de poderes cosmológicos. La historia de Gilgamesh que contiene la mención de Enki y de su viaje al Más Allá tiene un prólogo que nos sitúa en un pasado muy remoto, cuando los dioses acababan de dividirse el universo entre sí, como delata su título *Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá*. Al comienzo de este mito, An se ha asegurado el domino del cielo, Enlil de la tierra, Ereshkigal ha recibido el Más Allá, y Enki está yendo al Inframundo, cuando estalla una tempestad y se da comienzo a la acción que llevará a la muerte de Enkidu. El texto, de hecho, recita:

ud re-a ud su₃-ra₂ re-a/ ġi₆ re-a ġi₆ ba₉-ra₂ re-a/ mu re-a mu su₃-ra₂ re-a/ ud ul niġ₂-du₇-e
 pa e₃-a-ba/ ud ul niġ₂-du₇-e mi₂ zid dug₄-ga-a-ba/ eš₃ kalam-ma-ka ninda šu₂-a-ba/ ^{im}šu-rin-
 na kalam-ma-ka niš₂-tab ak-a-ba/ an ki-ta ba-da-ba₉-ra₂-a-ba/ ki an-ta ba-da-sur-ra-a-ba/ mu
 nam-lu₂-u₁₈-lu ba-an-ġar-ra-a-ba/ ud an-ne₂ an ba-an-de₆-a-ba/ ^den-lil₂-le ki ba-an-de₆-a-ba/
^dereš-ki-gal-la-ra kur-ra saġ rig₇-bi-še₃ im-ma-ab-rig₇-a-ba/ ba-u₅-a-ba ba-u₅-a-ba/ a-a kur-
 še₃ ba-u₅-a-ba/ den-ki kur-še₃ ba-u₅-a-ba/ lugal-ra tur-tur ba-an-da-ri/ ^den-ki-ra gal-gal ba-
 an-da-ri/ tur-tur-bi na₄ šu-kam/ gal-gal-bi na₄ gi gu₄-ud-da-kam/ ur₂ ^{ġi}ma₂ tur-re ^den-ki-ka₃-
 ke₄/ niġ₂-bun₂-na du₇-am₃ mi-šu₂-šu₂/ lugal-ra a ^{ġi}ma₂-saġ-ġa₂-ke₄/ ur-bar-ra-gin₇ teš₂ mu-
 na-gu₇-e

En aquellos días, en aquellos días distantes, en aquellas noches, en aquellas noches remotas, en aquellos años, en aquellos años distantes; en otros tiempos, cuando las cosas necesarias fueron creadas, en otros tiempos, cuando las cosas necesarias fueron cuidadas como es debido por primera vez, cuando el pan fue probado por primera vez en el santuario del País, cuando los hornos del País fueron puestos en marcha, cuando el cielo fue separado de la tierra, cuando la tierra fue delimitada del cielo, cuando la fama de la humanidad fue establecida, cuando An se apropió del cielo, y Enlil de la tierra, cuando el Más Allá se le regaló a Ereshkigal; cuando él zarpó, cuando él zarpó, cuando el padre zarpó hacia el Más Allá, cuando Enki zarpó hacia el Más Allá –contra el rey una tempestad de granizo pequeño de desencadenó, contra Enki una tempestad de granizo grande se desencadenó⁶¹⁰.

Más adelante, también las palabras de Inanna a Gilgamesh nos llevan de vuelta al tiempo mítico de la generación del universo y de la ordenación del cosmos:

ud zal-le-da an-ur₂ zalag-ge-de₃/ ^{mušen} buru₅ ^{mušen} ud zal-le šeg₁₀ gi₄-gi₄-da/ ^dutu agrun-ta e₃-a-ni/ nin₉-a-ni kug ^dinana-ke₄/ ur-saĝ ^dgilgameš₂ gu₃ mu-na-[de₂-e]/ šeš-ĝu₁₀ ud re-a na-aĝ₂ ba-tar-ra-a-[ba]/ ud [he₂-ma-al-la] ka-na-aĝ₂ ba-e-zal-la re/ [ud an-ne₂ an] [ba-an]-ir-ra-a-ba/ [^dmu-ul-lil₂-le ki] [ba]-an-ir-ra-a-ba/ [^dga-ša-an-ki-gal-la-ra] kur-ra saĝ rig₇-ga-še₃ im-ma-ab-rig₇-ga-a-ba/ ba-u₅-a-ba ba-u₅-a-ba/ a-a kur-še₃ ba-u₅-a-ba/ ^dam-an-ki kur-še₃ ba-u₅-a-ba/ u₃-mu-un-ra tur-tur ba-an-da-ri/ ^dam-an-ki-ra gal-gal ba-an-da-ri/ tur-tur-bi na₄ šu-kam/ gal-gal-bi na₄ gi gu₄-ud-da-kam/ ur₂ ^{ĝiš}ma₂ tur-re ^dam-an-ki-ka₃-ke₄/ še-en-bun₂-na du₇-am₃ i₃-šu₂-šu₂/ u₃-mu-un-ra a ^{ĝiš}ma₂-saĝ-ĝa₂-ke₄/ ur-bar-ra-gin₇ teš₂ mu-un-na-gu₇-e/ ^dam-an-ki-ra a ^{ĝiš}ma₂-eĝer-ra-ke₄/ ur-mah-gin₇ saĝ ^{ĝiš}im-ra-ra

Cuando despuntaba el alba, cuando el horizonte se iluminaba, cuando los pajaritos, al despuntar el alba, empezaron a hacer ruido, cuando Utu dejó su alcoba, su hermana, la divina Inanna, dijo al héroe Gilgamesh: "Hermano mío, en aquellos días cuando el destino fue decretado, cuando había abundancia en el País, cuando An se apropió del cielo, cuando Enlil se apropió de la tierra, cuando el Más Allá se le regaló a Ereshkigal, cuando él zarpó, cuando él zarpó, cuando el padre zarpó hacia el Más Allá, cuando Enki zarpó hacia el Más Allá –contra el rey una tempestad de granizo pequeño de desencadenó, contra Enki una tempestad de granizo grande se desencadenó. El pequeño (granizo) era como martillos pequeños, el grande era como piedras de catapultas. La quilla de la barquita de Enki zozobró como si fuera golpeada por tortugas, las olas crecieron contra la proa de la barca para devorar el señor como lobos y las olas contra la popa atacaban a Enki como un león⁶¹¹.

Los personajes de Nergal y Ningishzida están, como hemos visto, bastante estratificados: Nergal asume el papel de marido de Ereshkigal y soberano del Más Allá

⁶¹⁰ *Gilg. y Enk.*, 1-24.

⁶¹¹ *Gilg. y Enk.*, 91-113.

solo desde una cierta época, mientras que Ningishzida, como hemos dicho, toma el título de “porteador de silla del Más Allá” a partir del período paleobabilónico⁶¹². Sin embargo, por lo menos a juzgar por lo que se ve por estos mitos, ambas divinidades están asociadas principalmente a la esfera del Inframundo, y su ida al Más Allá tiene de alguna manera que ver con que se apoderen del sitio que les compete de acuerdo con el papel mitológico por el que serán más fácilmente reconocidos.

Además, también Ninhusarga y Amashilama nos recuerdan unos caracteres divinos vistos más veces. Como madre y hermana privadas de una persona amada, Ningishzida, y descritas mientras van al Más Allá para compartir su destino, las dos diosas interpretan el motivo famoso de la búsqueda de alguien: Amashilama corresponde a Geshtinanna, y Ninhusarga recuerda Duttur y en particular a la griega Démeter, que va en búsqueda de su hija Perséfone, y que, en algunas versiones del mito, efectivamente baja a ultratumba para encontrarla.

Dumuzi y Gestinanna pertenecen más bien al llamado género de la alternancia, por lo tanto su viaje al Más Allá y su permanencia allí no es definitiva, sino que se indica el lapso de tiempo que pasan en el Más Allá porque han desaparecido de la tierra, y que coincide con los cambios estacionales. Inanna (Ishtar), en cambio, es una diosa de múltiples atributos, pero ninguno de ellos la conecta al Inframundo, aparte del parentesco con Ereshkigal. Así que emprende el descenso porque quiere hacerse con el poder del reino bajo tierra.

Entre todos, parecería que solo los dos mortales de los que se habla, Enkidu y Urnamma, van al Más Allá por el motivo más razonable, por así decirlo, porque se mueren (recordemos que también en la tradición griega el método infalible para alcanzar el Más Allá es morir).

Parecería así, porque resulta que no sólo los dos seres humanos van al Más Allá después de haber muerto: en otras palabras, Dumuzi y Geshtinanna desaparecen de la tierra y, aunque en realidad no mueran, su ausencia se percibe como una muerte, temporal, añadiríamos nosotros; según Jacobsen, también el viaje al Más Allá de Enlil y Ninlil puede encontrar explicación en las teorías naturalísticas que subyacen a los episodios de muerte y resurrección de los llamados *dying gods*, es decir que ellos

⁶¹² A diferencia de Nergal, Ningishzida aparece siempre en los tres textos literarios sumerios, *La muerte de Urnamma*, *La muerte de Gilgamesh* y la llamada *Primera elegía del Pushkin Museum*, que contienen una lista de los dioses del Más Allá. Véase nota 155.

también al bajar al Más Allá están yendo al encuentro de su muerte⁶¹³; también Ningishzida y Nergal se pueden caracterizar como *dying gods*, sobre todo si se comparan con Osiris. Del dios egipcio, en efecto, el mito relata su muerte violenta y su “resurrección”, en el sentido de que retoma su actividad benévola para los seres humanos en el Más Allá. En esto, las dos divinidades sumerias se le parecen mucho, porque viven una vida activa y en una posición de importancia en el Más Allá, del que son rey y dignitario. Por ser precisos, la diferencia entre los tres es que los dioses mesopotámicos mueren solo metafóricamente, porque no hay ningún relato de su asesinato, y por eso sólo el acto mismo de que vayan al Más Allá expresa su muerte, porque desaparecen del mundo celeste al que antes pertenecían y en el que actuaban, al par que los otros dioses. La ida de Enki que se dirige al Más Allá tiene que ver con un acuerdo que se produce en el mito originario y por lo tanto se explicaría en la naturaleza misma del dios, que, en cuanto símbolo de las aguas subterráneas, debería de vivir en el Más Allá, de donde éstas llegan; para Inanna (Ishtar) la bajada al Más Allá indica su significado más original en manera explícita, porque dice el texto que la diosa muere, como debería ser para todo el que entre al reino de la muerte.

A propósito de la muerte de los dioses que van al Más Allá, como hemos visto, se prefiere en general denominarla de un modo más bien simbólico, como un descenso. De Inanna (Ishtar) se indica, en cambio, que muere, pero su caso no es único. En la versión de Amarna del mito *Nergal y Ereshkigal* se explicita un particular que no aparece en la versión babilonia mucho más larga. En las palabras de Ereshkigal parece que el descenso de Nergal al Más Allá se expresa como su muerte: “Tráemelo para que pueda matarlo, ¡que lo pueda matar!”⁶¹⁴ y más adelante también: “Tráelo. En cuanto llegue, ¡lo mataré!”⁶¹⁵.

También al principio, cuando Namtar va delante de los dioses para reclamar a Nergal que ha ofendido Ereshkigal, el texto dice que: “Los dioses lo llamaron y hablaron de la muerte con él”. Igualmente, el mismo Nergal teme que Namtar quiera causar su muerte llevándoselo al Más Allá: “¡No me dejará vivo!”⁶¹⁶.

Me parece que la historia de Nergal que va al Inframundo tiene mucho que ver con la historia de Inanna (Ishtar) que va al Inframundo, ya que en ambos casos los mitos

⁶¹³ Jacobsen 1976, pp. 103-104. Cf. nota 582.

⁶¹⁴ *Nerg. y Er.* (Versión de Amarna), 27.

⁶¹⁵ *Nerg. y Er.* (Versión de Amarna), 60.

⁶¹⁶ *Nerg. y Er.* (Versión de Amarna), 44.

estarían de alguna forma relacionados con el poder en el Más Allá: Inanna (Ishtar) quisiera destronar a su hermana y el descenso de Nergal serviría para justificar su conversión en soberano del Más Allá. Dejando de lado las implicaciones generales que podrían tener los dos mitos entre ellos, que de todas formas son muy sugestivas, pero fuera de contexto ahora, nos quedamos con la noticia que, al bajar al Más Allá, los dos dioses se mueren.

Es definitiva, con las katabaseis mesopotámicas retornamos de una manera o la otra al mundo de los *dying gods*, porque el descenso o viaje al Más Allá involucra a los dioses que desaparecen y reaparecen según los ritmos naturales, como Dumuzi, a los dioses “muertos”, por ejemplo Nergal, y a los dioses que “mueren y resurgen”, del tipo Inanna (Ishtar), y creo que se puede afirmar con una cierta seguridad que, sobre todo a la luz de estos mitos, la katábasis de un dios es otra forma más para expresar la muerte divina, sea de manera metafórica, como en la mayoría de los casos, sea de forma manifiesta.

Antes de pasar a Ugarit, quiero llamar la atención sobre un último elemento que emerge de los textos mesopotámicos y que es muy sugerente a la hora de explicar uno de los aspectos dudosos del pasaje plutarqueo sobre la katábasis de Dioniso. En realidad, Plutarco es muy claro en el presentar el rito de las mujeres de Élide, que para evocar a Dioniso lanzan un cordero como ofrenda para el guardián de las puertas, y este ritual es más bien oscuro en su significado para nosotros, sobre todo porque Pausanias, que parece estar hablando del mismo rito, deja de lado toda la parte relativa a este acto, y no hay otros testimonios parecidos al que acercarlo. Además, la atención de los estudiosos modernos se ha centrado más en otros aspectos que el episodio posee, privilegiando la discusión acerca del Polimno de Pausanias, y dando escasa importancia al guardián de Plutarco, si bien éste último tenía más que ver en el contexto de la katábasis de Dioniso⁶¹⁷.

También en el imaginario mesopotámico, como hemos visto, el camino al Más Allá es conocido, y nunca aparece un guía que acompañe a los que van ahí, y la entrada al reino de Ereshkigal se encuentra superada una puerta o una serie de puertas que son

⁶¹⁷ Cabe decir también que en Grecia el portero/guardián del Hades es Cérbero, que es una criatura monstruosa y no un hombre, como en cambio son los porteros del Más Allá de Ershkigal. Sin embargo, también en Mesopotamia, en la época asiria (principio del primer milenio), empiezan a aparecer animales, o seres por mitad animales y por mitad hombres que vigilan las puertas del Más Allá. Sobre los porteros en el Más Allá griego, véase Edmonds 2004, pp. 147-149.

custodiadas por porteros. Tanto el pasaje a través de ellas, como el ceremonioso intercambio de palabras con quien las custodia, es un trato común a estos mitos. De los relatos que estoy examinando aquí, las puertas y los porteros, y la interacción entre este personaje y los que van al Más Allá, están presentes en los de Enlil y Ninlil, de Ur-namma, de Inanna (Ishtar) y de Nergal y Ereshkigal, aunque con algunas diferencias.

En el mito de Enlil y Ninlil, el que parece ser el portero del Más Allá es solo y la puerta para vigilar es una sola:

^den-lil₂-le lu₂ abula-ra gu₃ [mu-na-de₂-e]/ lu₂ abul-la lu₂ ^{gis}si-^{gis}gar-ra/ lu₂ ^{gis}suhub₄ lu₂ ^{gis}si-^{gis}gar kug-ga/ nin-zu ^dnin-lil₂-le i-im-^{gis}en/ ud-da en₃-^{gis}u₁₀ mu-ra-tar-re/ za-e ki-^{gis}u₁₀ nam-mu-ni-in-pad₃-de₃

Enlil habló al hombre en la puerta de la ciudad: “¡Vigilante de la puerta de la ciudad! ¡Guardián de la barrera! ¡Portero! ¡Guardián de la divina barrera! Cuando venga tu señora Ninlil, si te pregunta por mí, no le digas dónde estoy”⁶¹⁸.

En los otros de estos mitos, el número de las puertas cambia. Ahora éstas son siete y a veces hay siete porteros, uno para cada puerta, mientras que el mito de Inanna habla de un portero que supervisa a los otros, si bien no se hace mención a éstos otros. En el mito de Ur-namma, cuyo pasaje retomaré en seguida, el rey se encuentra frente a siete porteros. En varios puntos del mito de Nergal y Ereshkigal hay una cuidadosa descripción de las puertas del Más Allá, porque se mencionan los mensajeros y el dios que van y vienen desde el Más Allá y el cielo más veces. En general, las puertas en este mito son siete y son custodiadas por otros tantos porteros⁶¹⁹:

[Kakka bajó la larga escalera del cielo]/ [Cuando alcanzó la puerta de Ereshkigal (dijo)],/ [“Portero, ¡ábreme!”]/ [“Kakka, pasa], ¡y qué la puerta de bendiga!”/ Dejó entrar al dios Kakka por la primera puerta,/ Dejó entrar al dios Kakka por la segunda puerta,/ Dejó entrar al dios Kakka por la tercera puerta,/ Dejó entrar al dios Kakka por la cuarta puerta,/ Dejó entrar al dios Kakka por la quinta puerta,/ Dejó entrar al dios Kakka por la sexta puerta,/ Dejó entrar al dios Kakka por la séptima puerta⁶²⁰.

⁶¹⁸ *En. y Nin.*, 65-66.

⁶¹⁹ A propósito de la figura del portero, Katz (2003, pp. 174-175) hipotetiza que sea un personaje que entra en el imaginario mesopotámico desde la cultura acadia.

⁶²⁰ *Nerg. y Er.* (Versión en babilonio estándar), III 20'-26'.

Cuando Nergal baja al Más Allá por primera vez, hasta se da el nombre a cada uno de los siete porteros, pero el que le acompaña a través de ellas es Namtar, el visir de Ereshkigal, no el portero:

Namtar bajó y dejó entrar a Erra, ‘los dioses’./ Dejó entrar a Nergal por la primera puerta, la de Nedu./ Dejó entrar a Nergal por la segunda, la puerta de Kishar./ Dejó entrar a Nergal por la tercera, la puerta de Endshurimma./ Dejó entrar a Nergal por la cuarta, la puerta de Enuralla./ Dejó entrar a Nergal por la quinta, la puerta de Endukuga./ Dejó entrar a Nergal por la sexta, la puerta de Endushuba./ Dejó entrar a Nergal por la séptima, la puerta de Ennugigi⁶²¹.

En otro pasaje, hacia el final del mito, vuelven a aparecer Nergal y los siete porteros, si bien esta vez se llama por nombre sólo al primero, Nedu:

Nergal bajó la larga escalera del cielo./ Cuando llegó a la puerta de Ereshkigal (dijo)/ “Portero, ábreme la puerta!”/ Golpeó a Nedu, el portero [de la primera]/ puerta, y no dejó que lidi[ara con él]./ Golpeó al segundo [portero] (y no dejó que lidiara con él)./ Golpeó al tercero [portero] (y no dejó que lidiara con él)./ Golpeó al cuarto portero (y no dejó que lidiara con él)./ Golpeó al quinto portero (y no dejó que lidiara con él)./ Golpeó al sexton portero (y no dejó que lidiara con él)/ Golpeó al séptimo portero (y no dejó que lidiara con él)⁶²².

El pasaje de las siete puertas del mito de Inanna, y de los ornamentos que pierde cada vez que atraviesa una, ya lo hemos visto en el cap. 4.2. El relato dice que en el Más Allá de Inanna hay siete puertas pero un solo portero, que la diosa encuentra al llegar al Más Allá y que le abre las puertas para que llegue en presencia de Ereshkigal:

^dne-ti i₃-du₈ gal kur-ra-[ke₄]/ inim nin-a-na-ce₃ saĝ keše₂ ba-ši-[in-ak]/ abula kur-ra 7-bi
^{ĝi₅}si-ĝar-bi [bi₂-ib₂-us₂]/ e₂-gal ganzer dili-bi [^{ĝi₅}ig-bi šu ba-an-us₂]/ kug ^dinana-ra gu₃ mu-
na-de₂-[e]/ ĝa₂-nu ^dinana kur₉-um-[ma-ni]

Neti, el portero jefe del Más Allá, siguió las instrucciones de su señora. Cerró las siete puertas del Más Allá. Después abrió una puerta tras otra del palacio Ganzir. Dijo a la divina Inanna: “Ven, Inanna, entra”⁶²³.

⁶²¹ *Nerg. y Er.* (Versión en babilonio estándar), III 36’-43’.

⁶²² *Nerg. y Er.* (Versión en babilonio estándar), VI 20’-28’.

⁶²³ *Desc. In.*, 123-128.

En la versión acadia del mismo mito, otra vez las puertas son siete, el portero es uno sólo, pero no es nombrado, y cuando Ishtar pasa las siete puertas a cada una se le quita algo de su vestimenta o de sus joyas. A diferencia de la variante sumeria, en cambio, Ishtar es descrita también cuando sale del Más Allá, y, al recibir en cada puerta los ornamentos que le habían sido quitados, esta vez la acompaña Namtar, el visir de Ereshkigal:

Ištēn bābu ušēšišīma uttērši šubāt bālti ša zumrīša/ šanā bābu ušēšišīma uttērši šemer qātīša u šēpīša/ šalšu bābu ušēšišīma uttērši šibbu aban alādi ša qablīša/ rebû bābu ušēšišīma uttērši dudināte ša irtīša/ hamšu bābu ušēšišīma uttērši erimmāti ša/ šeššu bābu ušēšišīma uttērši inšabāte ša uznīša/ sebû bābu ušēšišīma uttērši agû rabâ ša qaqqadīša

La dejó salir por la primera puerta, y le restituyó el espléndido vestido de su cuerpo./ La dejó salir por la segunda puerta, y le restituyó las pulseras para sus muñecas y tobillos./ La dejó salir por la tercera puerta, y le restituyó el cinturón de las piedras del parto en su cintura./ La dejó salir por la cuarta puerta, y le restituyó los broches en su pecho./ La dejó salir por la quinta puerta, y le restituyó las cuentas alrededor del cuello./ La dejó salir por la sexta puerta, y le restituyó los aros para las orejas./ La dejó salir por la séptima puerta, y le restituyó la gran corona para la cabeza⁶²⁴.

Como he anticipado, entre todos los textos que se refieren a la presencia del portero, el más significativo para la comparación con el pasaje de Plutarco es el de Ur-namma. Cuando éste ya ha llegado al Más Allá después de su muerte, el texto dice:

i₃-du₈ gal kur-ra 7-bi niĝ₂-ba ba-ab-šum₂-mu/ lugal mu tuku ba-ug₅-ge-eš-a/ išib lu₂-mah nin-diĝir ug₅-ga maš₂-e ba-dab₅-ba/ lugal ĝen-na-ni uĝ₃ mu-un-zu-uš kur-ra za-pa-aĝ₂ mu-un-ĝar/ ur-^dnamma ĝen-na-ni <uĝ₃ mu-un-zu-uc kur-ra za-pa-aĝ₂ mu-un-ĝar>/ lugal-e gud im-ma-ab-gaz-e udu im-ma-ab-šar₂-re/ ur-^dnamma ^{ĝi}is³bun gal-gal-la ba-ši-in-dur₂-ru-ne-eš/ u₂ kur-ra sis-am₃ a kur-ra mun₄-na-am₃/ sipad zid ĝarza kur-ra-ke₄ šag₄-ga-ni mu-un-zu/ lugal-e nidba kur-ra-ke₄ ^{ĝi}is im-ma-ab-tag-ge/ ur-^dnamma nidba kur-ra-ke₄ ^{ĝi}is im-ma-ab-tag-ge/ gud du₇ maš₂ du₇ udu niga en-na ab-lah₄-a

Presentó regalos a los siete porteros principales del Más Allá. Cuando los celebres reyes difuntos y los sacerdotes *išib* difuntos, los sacerdotes *lumah*, y las sacerdotisas *nindiĝir*, todos elegidos mediante aruspicina, anunciaron al pueblo la llegada del rey, surgió un tumulto en el Más Allá. Cuando anunciaron al pueblo la llegada de Ur-Namma, un tumulto surgió en el Más Allá. El rey sacrificó numerosos toros y ovejas, Ur-Namma invitó al

⁶²⁴ *Desc. Ish.*, 119-125.

pueblo a tomar asiento en un enorme banquete. La comida del Más Allá es amarga, el agua del Más Allá es insalubre. El leal pastor conocía bien los rituales del Más Allá, de manera que el rey presentó las ofrendas del Más Allá, Ur-Namma presentó las ofrendas del Más Allá: tantos toros perfectos, cabritos perfectos y ovejas engordadas como pudieron traerse⁶²⁵.

Al llegar al Más Allá, el rey homenajea a las divinidades infernales y a los oficiales con un regalo cada uno (detalladamente descritos en los vv. 88-128), y presenta dones también a los porteros, que son justamente los primeros en recibir algo. Mientras sabemos que hay un regalo específico para los diferentes dioses, no se hace referencia al regalo específico de los porteros. Sin embargo, en el mismo párrafo en el que se menciona a los porteros y los regalos para ellos, y antes de empezar con el listado de regalos para los varios dioses, Ur-namma es descrito en el acto de elegir las ofrendas que debe hacer y resulta que éstas son toros, corderos y ovejas. Podemos decir, por tanto, que las ofrendas típicas del Más Allá, destinadas específicamente o no a los porteros, aunque parece ser así, son algunos animales, entre los cuales corderos.

Ahora, en Plutarco resultaba que el primer acto del ritual en la laguna Alcionia era hacer una ofrenda al portero, y que ésta era un cordero. En las discusiones modernas acerca de este ritual en el contexto de la katábasis de Dioniso, una de las opciones interpretativas era que el don del animal al guardián fuera un rescate para que el dios pudiera dejar el Inframundo y volver atrás. Podría ser. En efecto, los mitos babilonios también certifica este acto en el nombre de una regla que existe en el Inframundo, como hemos estado viendo con Inanna (Ishtar), y ahora también con Enlil y Ninlil.

Sin embargo, lo que procede del poema de Ur-namma es que hay otra ley difundida en el Más Allá, como el texto evidencia muy bien (“el leal pastor conocía bien los rituales del Más Allá, de manera que el rey presentó las ofrendas del Más Allá”), es decir, la de entregar a los dioses del Más Allá los dones que les pertenecen según las costumbres del lugar. Obviamente, es difícil establecer cuál es la ofrenda destinada al “guardián de la puerta”, y por qué se hace, pero hemos encontrado por lo menos una alternativa y un buen segundo término de comparación, que no había sido considerado antes: tal vez, también en Plutarco el lanzamiento del cordero previo a la invocación de Dioniso desde el Más Allá podía haber sido una ofrenda debida a los dioses infernales,

⁶²⁵ *M. de Ur.*, 76-87.

sino específicamente al portero. Esta ofrenda se hacía conforme a las leyes de ultratumba, en un contexto que tenía que ver con la muerte, sea de hombres, como el caso de Ur-namma testimonia claramente, sea de dioses, como indicaría la katábasis de Dioniso.

4.3.13 Ugarit

Desde la ciudad siria de Ugarit no nos llegan muchas informaciones acerca de katabaseis, héroes, mortales y dioses. En realidad, el único testimonio con el que se puede contar concierne precisamente la katábasis de un dios, y esto la hace preciosa para la presente investigación, que intenta descubrir algo más precisamente acerca de la katábasis cuando la cumplen las divinidades celestes.

La katábasis en cuestión se halla en el ciclo canónico de Ba'al. De este dios y de las historias mitológicas que protagoniza he hablado de forma exhaustiva en el cap. 4.2, por lo tanto aquí retomaré solo el pasaje en cuestión, porque ya no hay necesidad de introducir al dios y a sus hazañas.

Hay dos puntos en los que se describe la ruta para alcanzar el Infierno. Uno es el momento de la bajada de los lacayos del dios, enviados a entregar un mensaje a Mot:

idk.al.ttn.pnm/
 'm.ǵr.trǵzz/
 'm.ǵr.tǵrmg/
 'm.tlm.ǵsr.arṣ
 ša.ǵr.'l.ydm/
 ḥlb.lṣr.rḥtm
 wrd.bthptt/arṣ
 tspr.by/rdm.arṣ

Así, pues, poned cara
 hacia el monte Targhuziza, hacia el monte Tharrumagi,
 hacia los dos alcores del confín de la tierra.
 Alzad la montaña sobre las manos,
 el macizo encima de las palmas,
 y descendad a la morad de la reclusión de la 'tierra',
 contaos entre los que bajan a (esa) 'tierra'⁶²⁶.

⁶²⁶ *KTU* 1.4 VIII 1-9. Muy parecidos a éstos, son los versos que constituyen las instrucciones directas a Ba'al, en *KTU* 1.5 V 6-17: "Y tú coge tus nubes/ tu viento, tu borrasca, tu lluvia, /contigo a tus

y el otro se refiere al sucesivo descenso del propio Ba'al que, muerto, debe abandonar este mundo:

lyrt/bnpš.bnilm.mt.

bmh/mrt.ydd.il.ğzr

¡Venga, pues, desciende a las fauces del divino Mot,
al sumidero del amado de El, el Adalid!⁶²⁷

Obviamente, el ciclo de Ba'al, única fuente para las katabaseis ugaríticas y que trata muchos aspectos relacionados con el mundo de la muerte, se convierte también en un testimonio privilegiado para la reconstrucción del imaginario infernal de Ugarit, que voy a delinear como he hecho antes con las más copiosas tradiciones griegas y mesopotámicas.

El Infierno, una ciudad subterránea, aparece rodeado por montañas (dos o una, dependiendo del pasaje considerado) que cierran el acceso y lo esconden; recibe nombres como *hmry*, 'Fangosa', *dbr*, 'Peste', o *šhlmmt*, 'Playa-Mortandad'. Para alcanzarlo, hay que bajar, si se dice que los servidores antes, y Ba'al después, deben de "alzar las montañas" para entrar. Además, que se trate de un sitio situado bajo la tierra, se puede deducir también del hecho de que, entre los verbos normalmente usados para referirse al movimiento necesario para ir al Más Allá, se usa mucho el verbo *yrd*, 'descender': incluso 'El, el padre de los dioses, al enterarse de la muerte de Ba'al, exclama su inminente "bajada" a los infiernos para seguir al dios muerto⁶²⁸.

El Más Allá tenía que encontrarse lejos de parajes conocidos, al límite del mundo, probablemente en el occidente, allí donde el sol desaparece en la tierra después de su recorrido diario. En Ugarit no tenemos descripciones más detalladas de cómo era la ciudad infernal. Tenemos más datos, en cambio, acerca de la organización del lugar.

siete mancebos,/ a tus ocho 'jabatos';/ contigo a Pidray, hija de la luz,/ contigo a Talay, hija del orvallo./ Entonces tu cara dirige, sí,/ hacia la montaña Kankanay./ Alza la montaña sobre las manos,/ el macizo encima de las palmas/ y desciende a la morada de la reclusión de la 'tierra'/ cuéntate entre los que bajan a (esa) 'tierra'/ y sabrán los dioses que has muerto". Asimismo similar es la ejecución de estas instrucciones, en los versos 28-40: "[Y Baal cogió sus nubes,/ su viento, su borrasca, su lluvia,/ consigo a su siete mancebos,/ a sus ocho 'jabatos';/ consigo a Pidray, hija de la luz,/ consigo a Talay, hija del orvallo./ Entonces su cara dirigió, sí,/ hacia la montaña kankanay./ Alzó la montaña sobre las manos,/ el macizo encima de las palmas/ y descendió a la morada de reclusión de la 'tierra', / se contó entre los que bajan a (esa) tierra/ y supieron los dioses que había muerto]"

⁶²⁷ KTU 1.5 I 7-8. Lo mismo se repite en los versos 35-36.

⁶²⁸ Otra forma de acceder a la ciudad infernal se podía considerar la tumba misma, por lo menos en el caso de los seres humanos, para los cuales todo el aparato ritual que acompañaba el momento de la defunción podía ser una manera de propiciar el viaje al Más Allá del muerto.

Los súbditos eran, evidentemente, los muertos. Entonces, ¿qué quedaba del hombre después de la muerte? En las creencias de Ugarit, el ser humano se consideraba formado por dos componentes, el cuerpo y el *npš*, que era la parte incorruptible: al morir, el cuerpo se quedaba, inerte, en la tumba y el *npš* lo abandonaba, saliendo por algún agujero⁶²⁹. Y era precisamente éste quien, una vez separado del cuerpo, originaba el *zlm*, una especie de sombra (los fantasmas de nuestro imaginario, podríamos decir) que emprendía el viaje al Más Allá. Allí, la vida de estos simulacros de hombres era triste, sin sentido, vacía, una macabra imagen de lo que había sido en la tierra, y transcurría en una existencia lúgubre en medio del barro.

El dios de la muerte, jefe del panteón infernal, era Mot. Hijo de 'El, el dios supremo de los panteones levantinos, representado muchas veces como una figura triste y desesperada, Mot, condenado a vivir en el Inframundo, se convierte en la metáfora misma del Infierno. Es caracterizado por un enorme apetito, que lo lleva a devorar sin descanso a los hombres y, en su ausencia, a los dioses y al barro que recubre su reino, porque, como los otros muertos, está perenemente hambriento y sediento: las fauces abiertas de Mot, y su vientre sin fondo, una especie de cavidad fangosa, son, por consiguiente, representación del Infierno y de su acceso⁶³⁰. El dios de la muerte ugarítico no tiene culto, como tampoco lo tiene su equivalente griego Hades, y no aparece en las listas de dioses oficiales de la ciudad, a pesar de su parentesco.

Otra de los dioses importantes del Más Allá ugarítico es Shapash, la diosa del sol, otra hija de 'El, que aparece como psicopompo de los muertos, la que acompaña a los *zlm* a su última morada. Al igual que en la mitología mesopotámica, de hecho, se imaginaba que esta diosa recorría el cielo durante el día, cuando su luz era visible, y durante la noche bajaba al Inframundo, ya que desaparecía al occidente, justo donde se imaginaba uno de los accesos al infierno.

Finalmente, no tenemos constancia de un juicio de los muertos en el Más Allá ugarítico, ya que todos parecen sufrir la misma suerte infeliz. De todas formas, hay un grupo de difuntos que se describen como privilegiados, los *rpum* -*rāpi'ūma*-, cuyo nombre se moldea sobre el verbo *rp'*, 'sanar', 'ser benéfico', y puede ser traducido entonces como "sanadores, benéficos". Ellos, designados como los más potentes entre los difuntos, y a los que era dedicado un poema, hoy fragmentario, eran probablemente

⁶²⁹ Como por ejemplo se lee en el poema de Aqhat, *KTU* 1.18 IV 16-18.

⁶³⁰ Para una descripción de Mot, véase pág. 204.

los antiguos reyes divinizados, citados frecuentemente en los rituales mágicos y funerarios. Podían dejar el Más Allá y volver a la tierra, para ayudar a los hombres con su efecto benéfico en las curaciones y los rituales de fertilidad⁶³¹.

En definitiva, en Ugarit no hay un nombre unívoco con el que referirse al Más Allá, pero sí la única manera para dirigirse allí es *yrd*, ‘descender, bajar’, es decir que volvemos a encontrar claramente el concepto de katábasis. Y, de manera igualmente unívoca, el descenso de Ba‘al equivale a su muerte, es una forma de expresar su fallecimiento. Éste me parece el dato más significativo y directo proporcionado por unas noticias escasas en número, y seguramente mucho menos elocuentes que las de Mesopotamia. Sin embargo, ahora que he reseñado los demás casos de viajes de divinidades al Más Allá con todas sus posibles variantes, se puede ver cómo el mismo incidente de la katábasis que equivale a la muerte de un dios se presenta también con Inanna (Ishtar) y, al parecer, con Nergal.

El paso siguiente es aplicar estas mismas características a la katábasis de Dioniso. Una vez más, Ba‘al e Inanna (Ishtar) se revelan los paralelos ideales para el dios griego: iguales a él en rango divino y con algunas historias de tonos parecidos, cumplen una katábasis que significa su muerte, y, factor todavía más considerable, de esta muerte, y de esta katábasis –aunque la única descrita mientras efectivamente lo hace es Inanna (Ishtar)– regresan.

A propósito de la katábasis de Dioniso, la misma ausencia de noticias absolutamente ciertas autoriza de alguna forma a dar un paso más hacia nuevas interpretaciones. La que me parece más plausible en este punto es la que mira a la comparación con Oriente, y por ende diría que, de la misma forma que en Mesopotamia y Ugarit la katábasis de un dios es sin duda ninguna una buena aproximación de la idea de la muerte de este dios, también el caso de Dioniso puede beneficiarse de esta línea interpretativa comparativa. Por lo tanto, el ritual de Plutarco podría ser perfectamente la evocación de una divinidad que se ha muerto y cuya katábasis, “la primera”, para retomar la distinción que el mismo autor hacía, tenía que ver con esta muerte. En otras palabras, Dioniso bajaba al Más Allá porque haciendo así “podía morir”, como le pasaba –y pasa– a cada uno que se dirija al Inframundo, el reino de la muerte.

⁶³¹ Sobre los *rāpi’ūma*, véase Baldacci 1998, pp. 57- 61 y Del Olmo Lete 1999, pp. 166-169.

4.4

DIOSES DURMIENTES

4.4.1 *Introducción*

Hay un último aspecto que analizar antes de concluir esta sección dedicada a Dioniso y a sus parecidos con los llamados *dying gods*. Como hemos visto en los capítulos anteriores, en la historia mítica, y en muchos casos también ritual, de Dioniso, existen relatos de su desaparición y reaparición debida o bien a su muerte (caso tratada en el cap. 4.4) o bien a su katábasis (cap. 4.3). Sin embargo, existe aún otra forma de desaparición y reaparición que implican al dios, y que esta vez es debida a su ausencia porque está dormido.

En general, la temática del sueño divino ha sido poco tratada en la investigación, y no existen estudios que se ocupen de ella de forma sistemática, y por ende en este capítulo debo limitarme a trabajar con el poco material a disposición.

Dado que todo mi trabajo se funda en la comparación, también en este último caso considero muy útil contrastar las fuentes que tenemos acerca de Dioniso con las que podemos obtener sobre ciertos dioses foráneos al panteón griego, en particular una divinidad próximo-oriental de que ya he tratado en otros puntos de mi tesis (capítulos 3.1 y 3.4), el fenicio Melqart. En ambos casos, creo que las ideas que voy a presentar son muy sugestivas con vista a una nueva interpretación de la mitología de los *dying gods*, aunque seguramente sean susceptibles de ulteriores análisis.

Como en las secciones anteriores, empezaré introduciendo y discutiendo el material relativo a Dioniso, y después comentaré los sucintos datos comparativos, para ver si es por lo menos posible usar una perspectiva distinta a la tradicional para abordar la cuestión de los dioses que duermen: mis conclusiones, en efecto, serán dirigidas más bien a suscitar nuevos interrogantes, que inviten a retomar esta manifestación de la naturaleza divina y a darle una nueva lectura.

4.4.2 *Dioniso “durmiendo”. Las fuentes: el mito y el rito*

Con respecto a la tercera variante de ausencia y presencia de Dioniso, y al mito del dios-niño durmiente, tenemos sólo cuatro textos con los que contar: uno es reconducible al círculo poético órfico, dos a los rituales dionisiacos de Delfos (como ya nos ha pasado con respecto a la katábasis, éstas son noticias especulares que

encontramos en Plutarco y Pausanias) y otro es una porción de una inscripción procedente de Rodas. En los cuatro casos, la cronología es bastante similar, ya que los himnos órficos se adscriben al II-III d.C., y son un poco posteriores a Plutarco, que es del I d.C., y casi contemporáneos de Pausanias, que vive en el II d.C, mientras que del II- III d.C., más o menos la época del emperador Caracala, es la inscripción rodia.

En el himno órfico 53 leemos:

Ἀμφιετῇ καλέω Βάκχον, χθόνιον Διόνυσον,
ἐγρόμενον κούραις ἄμα νύμφαις εὐπλοκάμοις<iv>,
ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱεροῖσι δόμοισιν ἰαύων
κοιμίζει τριετῆρα χρόνον, Βακχίον ἀγνόν.
αὐτὸς δ' ἡνίκα τὸν τριετῆ πάλι κῶμον ἐγείρηι,
εἰς ὕμνον τρέπεται σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις
εὐνάζων κινῶν τε χρόνους ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις.
ἀλλά, μάκαρ, γλοόκαρπε, κερασφόρε, κάρπιμε Βάκχε,
βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν γανόωντι προσώπων
εὐιέροις καρποῖσι τελεσσιγόνοισι βρυάζων.

Invoco a Baco Anfietes, Dioniso ctonio,
que se despierta con las jóvenes ninfas de hermosos bucles,
quien, mientras duerme en las sacras moradas de Perséfone,
suspende el tiempo trietérico, sagrado, baqueo.
Y cuando él despierta de nuevo el cortejo trietérico,
se dirige con sus nodrizas de hermosa cintura a entonar el himno
gritando *evohé* y poniendo en movimiento los coros en cíclicos períodos.
Mas, ea, afortunado, fomentador de verdes frutos, dotado de cuernos, fértil Baco,
asiste a la sacratísima ceremonia con tu brillante rostro,
rebotante de piadosos y maduros frutos⁶³².

En este himno la caracterización de Dioniso es bastante clara: aquí el hijo de Zeus es un dios del Más Allá (es llamado χθόνιος), que tiene evidentes rasgos de divinidad de la vegetación, porque su presencia significa la proliferación de los bienes de los campos, y se ausenta periódicamente (cada cuatro años) de la tierra, otra cosa común a los dioses relacionados con la fertilidad. Durante este tiempo, el dios va a dormir en la morada infernal de Perséfone, su madre en la tradición órfica, y, al despertarse, da comienzo a animosas celebraciones junto con las ninfas, que lo cuidan y acompañan.

⁶³² Traducción de Jiménez San Cristóbal 2007, p. 142-143, salvo para los tres últimos versos, en que he seguido Períago Lorente 1987, p. 211.

A pesar de estas informaciones que enlazan a Dioniso de forma explícita con los ritmos estacionales y dan testimonio de un carácter divino suyo más original que se conserva hasta época tardía, no se dice en qué consisten las fiestas o si están conectadas con una celebración o con una ciudad en particular. Por otra parte, de los himnos órficos, aparte del hecho de que estaban vinculados al mundo ritual, no sabemos casi nada con seguridad (por ejemplo, no se puede decir si eran cantados o recitados, si eran acompañados por bailes o dramas), y por lo tanto no es fácil reconducirlos a un contexto determinado⁶³³.

No obstante, tenemos dos breves testimonios que hacen referencia a fiestas parecidas a éstas, pero que tienen lugar en una ciudad específica, Delfos. Se trata de algunos pasajes extraídos de la obra de Plutarco (que, como hemos podido ver anteriormente, conocía muy de cerca la praxis y las creencias religiosas de la prestigiosa ciudad del oráculo de Apolo) y de Pausanias.

Antes de ver estos pasajes puntuales que se refieren al sueño de Dioniso, prefiero recapitular lo dicho en los dos capítulos anteriores, sobre todo por lo que tiene que ver con Delfos, porque las tradiciones acerca de la muerte y katábasis del dios, ya bastante enredadas, en esta ciudad se complican todavía más, ya que aquí confluye más de una tradición que tiene que ver con la muerte del hijo de Zeus.

Según cuanto hemos visto hasta ahora, hay por un lado tradiciones mitológicas, que hablan de la muerte de Dioniso, y por otro tradiciones, tanto míticas como rituales, que se refieren a la desaparición, entendida como katábasis, del dios. Por lo que respecta el primer caso, los mitos describen de forma diferente la muerte del dios, y la hacen acontecer principalmente en Argos o en Delfos, mientras que Dioniso habría desaparecido, es decir, habría descendido al Más Allá, en la región de Argólida. Más en particular, en Delfos se decía que o bien Licurgo había causado la muerte del dios, o bien que el mismo Apolo había recogido los restos mortales de su hermano dándoles sepelio cerca de su trípode en la ciudad a él consagrada.

Sin embargo, en la ciudad de Fócide, Dioniso no sólo moría, sino que también desaparecía. Y esto nos lleva de vuelta al pasaje órfico que he presentado al principio, si bien no hay exteriormente ninguna ligazón entre el mito descrito y el ritual del que hablan Plutarco y Pausanias.

⁶³³ Para los himnos órficos, véase Ricciardelli 2008, pp. 325-348.

En el largo pasaje del *De Iside et Osiride* que ya he tenido ocasión de comentar en el cap. 4.3, hablando de la katábasis de Dioniso, Plutarco menciona una ceremonia que sus fieles, las Tíades, hacen en Delfos cuando despiertan al dios que yace dormido en un cedazo, el instrumento agrícola que, convertido en peculiar cuna del dios, dará a Dioniso uno de sus apodos más famosos, λικνίτης⁶³⁴. Veamos aquí sólo las líneas relativas a este particular:

ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην.

Además, las historias relativas a los Titanes y las fiestas Nictelias concuerdan con los desmembramientos que se cuentan de Osiris, con las resurrecciones y sus reencarnaciones; y del mismo modo, también lo relativo a las tumbas. Pues los egipcios, como ha quedado dicho, muestran en muchas partes tumbas de Osiris, y los delfios pretenden que los restos de Dioniso reposan entre ellos, junto al oráculo, y los Hosios hacen un sacrificio secreto en el templo de Apolo cuando las Tíades despiertan al Licnites⁶³⁵.

Este pasaje parece tener su correspondiente en uno de Pausanias que, siempre hablando de las Tíades, subraya que también las devotas atenienses del dios se unían a las delfias para celebrar los ὄργια de Dioniso. El particular importante que el periegeta añade es que las festividades en las que las Tíades participaban tenían lugar cada dos años:

τὸ ἕτερον δὲ οὐκ ἐδυνήθην συμβαλέσθαι πρότερον, ἐφ' ὅτῳ καλλίχορον τὸν Πανοπέα εἴρηκε, πρὶν ἢ ἐδιδάχθην ὑπὸ τῶν παρ' Ἀθηναίους καλουμένων Θυιάδων. αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσιν Ἀττικάί, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταὶ τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ. ταύταις ταῖς Θυιάσι κατὰ τὴν ἐξ Ἀθηνῶν ὁδὸν

⁶³⁴ Dietrich 1958, pp. 244-248; Ricciardelli 2000, pp. 125 y 413-417; Morand 2001, p. 19 y pp. 246-247; Jiménez San Cristóbal 2002, pp. 264-269.

⁶³⁵ Plu., *Is. et Os.* 365A. Trad. de Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, p. 128. Hallamos otra referencia de Plutarco al sueño de Dioniso en *E ap. Delph.* (388E-389C), donde, al hablar de las relaciones de Apolo y Dioniso (aquí llamados con los nombres de las composiciones poéticas que les eran destinadas, el peán y el ditirambo) en la ciudad, dice que Dioniso es despertado al comienzo del invierno y se queda ahí por toda la temporada fría. En 389C se dice: ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν “al llegar el invierno despiertan el ditirambo, hacen cesar el peán y durante tres meses invoca a este dios en vez de aquél” (trad. de Pordomingo Pardo y Fernández Delgado 1995, p. 259).

καὶ ἀλλαχοῦ χοροὺς ἰστάναι καὶ παρὰ τοῖς Πανοπεῦσι κατέστηκε· καὶ ἡ ἐπὶ κλησὶς ἡ ἐξ τὸν Πανοπέα Ὀμήρου ὑποσημαίνειν τῶν Θυιάδων δοκεῖ τὸν χορόν.

El otro pasaje anterior, en el que llama a Panopeo “de hermosos coros”, no pude comprenderlo hasta que fui instruido por las que entre los atenienses llaman Tíades. Las Tíades son mujeres áticas que van al Parnaso cada dos años, y ellas y las mujeres de Delfos celebran orgías en honor de Dioniso. Es costumbre que estas Tíades ejecuten danzas en el camino desde Atenas, en otros lugares y en Panopeo. El sobrenombre que le da Homero a Panopeo parece aludir al coro de las Tíades⁶³⁶.

Como vemos, tampoco Plutarco y Pausanias proporcionan los detalles de las celebraciones en honor del Dioniso que duerme y se despierta cada dos años⁶³⁷, y resulta por ende difícil reconstruir sus componentes.

Por último, queda por analizar la inscripción de Rodas⁶³⁸, que ofrece unas cuantas informaciones acerca del funcionamiento del culto báquico en la isla. De este largo epígrafe voy a referir aquí solo los versos finales, porque son los que más interesan en esta discusión:

—]ΟΣ ✕ ρ', δόντα δὲ καὶ τῷ ὑδραύλῃ τῷ ἐπεγείροντι
τὸν θεόν ✕ τξ', καὶ τοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσασι κατὰ
μῆνα ✕ μ', καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ δὲ καθόδοις δυσι τοῖς [—]

y dio también 360 denarios para el organista hidráulico que despierta al dios y 40 (dinaros) para quienes celebran con himnos al dios cada mes, y para los dos “descensos”⁶³⁹ del dios a...⁶⁴⁰

La inscripción pretende honrar un sacerdote de Dioniso Baco, Marco Aurelio Ciro Pontoreo, exponente de una familia que de generación en generación se encargaba del

⁶³⁶ Paus. 10, 4, 3. Traducción de Herrero Ingelmo 1994, p. 356.

⁶³⁷ El particular de los dos años se reitera en algunos epítetos que Dioniso lleva en los himnos órficos. En el 53 el dios es llamado ἀμφιετής, “el de los años alternos”, y en el 54, τριετηρικός, “el de los tres años”. Dioniso era “el de los tres años” si se empezaba a contar por el año mismo en que se celebraba la ceremonia del despertar (cómputo inclusivo): contando así, tres años después el niño divino se habría despertado otra vez; si en el cómputo se empezaba a contar del año sucesivo al de la ceremonia, entonces ésta se repetía después de dos años (cómputo exclusivo). Los antiguos usaban el sistema inclusivo también con las Olimpíadas y con la edad. Para mayores informaciones acerca de estos epítetos dionisiacos y de sus significados, véase Ricciardelli 2008, p. 339 nota 54.

⁶³⁸ La *editio princeps* de la inscripción es de Hiller v. Gaertringen 1904, pp. 81-94. La editan, entre otros, también Reinach 1904, 203-210 n° 3 y Jaccottet 2003, II n° 159.

⁶³⁹ En realidad, el griego καθόδος significa tanto ‘descenso’ como ‘regreso’ y el contexto de la inscripción no ofrece suficientes pruebas para escoger uno de los dos significados. Por eso, pongo la palabra descenso entre comillas.

⁶⁴⁰ Jaccottet 2003, II n° 159, vv. 23-25. Trad. de Jiménez San Cristóbal 2007, p. 137.

culto del dios, por los servicios rendidos a la comunidad, que se procede a listar. Entre ellos, se recuerda que Pontoreo había concedido dinero al tíaso báquico para que celebrase dos rituales, el del despertar del dios y el de sus “descensos”.

Desafortunadamente, tampoco en este caso conseguimos adquirir más noticias sobre estas “ceremonia del despertar” y de los “descensos” a las que se refiere el texto, porque hacia la sección final la inscripción está rota, y que tanto se parecen a los rituales dionisiacos de Delfos descritos por Plutarco y Pausanias⁶⁴¹.

En fin, si juntamos las escuetas noticias que tenemos al respecto, obtenemos un cuadro muy general de fiestas que rememoraban la ausencia del dios Dioniso, en este caso un dios estrictamente relacionado con la vegetación, sus ritmos y sus dones a los hombres, que al parecer pasaba un lapso de tiempo en el Más Allá, dormido. Queda testimonio de dichas celebraciones en Delfos, donde las mujeres entregadas a su culto buscaban y encontraban al dios dormido en un cedazo.

Mucho ha sido escrito acerca de estas fiestas, de Dioniso, y de las conexiones con Delfos y la simultánea presencia ahí de dos dioses, Apolo y Dioniso, que, si bien hermanos en la mitología, tenían dos caracteres del todo opuestos⁶⁴². Diré unas cuantas palabras de esto en el párrafo conclusivo de este pequeño capítulo, pero, para tratar la perspectiva comparativa, que es la que sigo en este trabajo, quiero detenerme más bien en la mitología de las divinidades dormidas y en los rituales del despertar de los dioses.

4.4.3 La comparación: Melqart y el “despertador del dios”

Ya conocemos a Melqart, sus mitos y rituales. A pesar de no haberlo incluido de forma sistemática en este estudio, he introducido a Melqart y Eshmun en el capítulo dedicado a los *dying gods* porque sus casos podían ser interesantes, sobre todo a la hora de tocar la temática de la resurrección. Y de hecho, de él he hablado más concretamente en la sección en la que he discutido la terminología de la vuelta a la vida de los dioses,

⁶⁴¹ Se ocupa de la inscripción de Rodas y de la interpretación que la ceremonia del despertar del dios puede tener en sus relaciones con otras fiestas dionisiacas Jiménez San Cristóbal 2007, pp. 138-154, que sigue, en su por otra parte válido estudio, una línea exegética diferente de la mía. Entre otros, comenta la inscripción también Casadio (1994, pp. 247-250), que por ejemplo no considera del todo correcta la opinión corriente que asocia el ritual dionisiaco de Rodas con el de Argos, del que he hablado en el cap. 4.3, posición que comparto.

⁶⁴² Para una visión de conjunto y ulterior bibliografía, remito a los artículos de Suárez de la Torre 1998, pp. 17-28 y Casadio 1991, pp. 361-377.

ya que, entre paralelos autóctonos y reelaboraciones clásicas, Melqart ofrecía mucha materia sobre la que reflexionar.

Tenemos noticias de un ritual para el dios fenicio, durante el cual Melqart “es despertado”, que tiene que ver siempre con la resurrección, pero que he considerado oportuno comentar ahora porque se presenta como un buen término de comparación para el Dioniso durmiente de Delfos.

Nuestra única fuente al respecto es el historiador judeorromano Flavio Josefo (37-c.100 d.C.), en un pasaje de *Las Antigüedades de los Judíos*, que posteriormente usa en otro de sus escritos, la apología de la religión judaica titulada *Contra Apión*.

En los dos textos, Josefo retoma la lista de los reyes de Tiro contenida en una obra sobre la ciudad escrita por el historiador Menandro Efesio (principio del siglo II a.C.) y perdida para nosotros. Hablando del soberano Hiram, afirma que instituyó una fiesta para Heracles:

Μέμνηται τούτων τῶν δύο βασιλέων καὶ Μένανδρος ὁ μεταφράσας ἀπὸ τῆς Φοινίκων διαλέκτου τὰ Τυρίων ἀρχεῖα εἰς τὴν Ἑλληνικὴν φωνὴν λέγων οὕτως· “τελευτήσαντος δὲ Ἀβιβάλου διεδέξατο τὴν βασιλείαν παρ’ αὐτοῦ υἱὸς Εἴρωμος, ὃς βιώσας ἔτη πεντηκοντατρία ἐβασίλευσε τριάκοντα καὶ τέσσαρα. οὗτος ἔχωσε τὸ Εὐρύχωρον τὸν τε χρυσοῦν κίονα τὸν ἐν τοῖς τοῦ Διὸς ἀνέθηκεν· ἔτι [τε] ὕλην ξύλων ἀπελθὼν ἔκοψεν ἀπὸ τοῦ ὄρους τοῦ λεγομένου Λιβάνου εἰς τὰς τῶν ἱερῶν στέγας· καθελὼν τε τὰ ἀρχαῖα ἱερὰ καὶ ναὸν ὑποκόμησε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τῆς Ἀστάρτης, πρῶτός τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί”.

Menandro, quien tradujo los archivos de Tiro del fenicio a la lengua griega, recuerda a los dos reyes en éstos términos: “A la muerte de Abíbal heredó el trono su hijo Hiram, que vivió cincuenta y tres años y reinó treinta y cuatro. Éste levantó de tierra el Eurícoro, dedicó la columna de oro que hay en el templo de Zeus, marchó al bosque del llamado monte Líbano y cortó maderas de cedro para los techos de los templos; demolió los templos antiguos y edificó el templo de Hércules y el de Astarté, y fue el primero que celebró el despertar de Hércules en el mes de Peritio”⁶⁴³.

Aunque haya controversias acerca del correcto significado que debe dársele al término ἔγερσις⁶⁴⁴, es bastante plausible que la ceremonia de la que habla el historiador esté relacionada con la historia de la muerte y resurrección del dios Melqart.

⁶⁴³ I., A.I. 8, 144-146. Como decía, el pasaje aparece tal cual en la *Contra Apión* (1, 116-119).

⁶⁴⁴ La otra posibilidad es que la palabra se refiera a la construcción de un edificio, y que por lo tanto sea usada aquí para hacer referencia al templo de Heracles y Astarté que el rey mandó erigir, y que

La referencia que Josefo hace al ritual en el que Melqart sería despertado, puede no ser completamente clara, pero no está aislada, porque existen inscripciones, procedentes del área del Mediterráneo (por ejemplo, de Rodas, Chipre y Cartago), que hablan del *mqm 'lm*, “el despertador del dios”, y son más bastante más antiguas que la época de Josefo, ya que empiezan a aparecer desde el siglo IV a.C.

Una de estas inscripciones es particularmente controvertida⁶⁴⁵, porque ahí Melqart aparecería como el nombre propio del dios que ha de ser despertado durante la ceremonia. La inscripción, de hecho, dice: *mqm 'lm mlt*, donde *mlt* podría ser una abreviación -*ml(qr)t*- del nombre divino Melqart⁶⁴⁶.

De ser así, nos hallaríamos frente a una prueba importante, que establecería un vínculo con la noticia de Josefo y reforzaría la lectura de su texto en el sentido de la mención a la fiesta del despertamiento: de Melqart, que, como está claramente expresado en las noticias que le conciernen, era un dios con una historia de vida y de muerte, se decía también que se despertaba, y este despertar, que en el fondo no era nada más que una vuelta a la vida, una resurrección, recibía honores culturales a finales del invierno (el mes Peritio corresponde a nuestro febrero).

4.4.4 Conclusiones

Ahora bien, antes de intentar dar una explicación a los datos que he recogido, es mejor recapitularlos, porque ésta claro que la situación inherente al mitema del sueño de los dioses es bastante confusa.

Por un lado, hemos visto que en la tradición religiosa griega Dioniso es descrito también como un dios durmiente: el *Himno órfico* 53 dice que Dioniso duerme, que se despierta y que se identifica con la vegetación, ya que es “fértil” y “rebotante de piadosos y maduros frutos”; asimismo, para Plutarco Dioniso duerme (en su pasaje es licnites, “el dios del cedazo”), y las Tíades lo despiertan, pero no hay mención ninguna de las estaciones o de la vegetación; Pausanias parece describir el mismo ritual de

se menciona justo antes. Es interesante notar que también el verbo *ἵσ* que es usado en las letanías para la muerte de Osiris (de las que he hablado en el cap. 3.4), y que en ese contexto se traduce “levantar, resucitar”, puede ser utilizado para la acción de levantar estructuras que se han venido abajo, exactamente como en el caso del ἐγείρω del texto de Josefo.

⁶⁴⁵ CIS I, 5980.

⁶⁴⁶ A propósito del despertar de Melqart, véase Mettinger 2001, p. 88-111. Además, para los significados para dar al verbo *qwm*₁ véase Hoftijzer–Jongeling 1995, pp. 997-1003, especialmente pp. 1002-1003.

Plutarco, ya que menciona a las Tíades, pero nada dice de las características del Dioniso protagonistas de estas fiestas; en la inscripción de Rodas hace su aparición un cargo, “el despertador de Dioniso”, que confirma sólo el hecho de que el dios duerma, pero otra vez, no se refiere a la relación del Dioniso durmiente con la vegetación o con el cambio de las estaciones.

Como vemos, hay numerosas incongruencias. Descontado el pasaje de Pausanias, que de todas formas no proporciona noticias relevantes para nuestra discusión, el Dioniso de los himnos órficos es claramente un dios de la vegetación, mientras que el Dioniso de Delfos del que habla Plutarco es presentado más bien como un dios niño que duerme en el cedazo y, por más que este particular de la asociación con un instrumento agrícola es suficiente para comprobar una fuerte vinculación con la vegetación, Plutarco no dice ni que su sueño corresponda a la desaparición de la vegetación, ni que su despertar coincida con el regreso de ésta; del Dioniso de Rodas, finalmente, sabemos solo que está dormido. Poniendo juntos los tres ejemplos, es como si tuviéramos un dios que, simplemente, duerme y cuyo sueño se corresponde con los cambios de la vegetación.

El contexto no ayuda a especificar los hechos. Todas estas fuentes hacen referencia a un ámbito ritual, porque describen fiestas dionisiacas de difusión regional (por lo menos con respecto a Rodas y Delfos, ya que es imposible reconducir los himnos órficos a un entorno concreto), acerca de las cuales, de todas formas, no dan informaciones suficientes para que las podamos reconstruir. Tampoco la cronología aporta mayores informaciones, porque las fuentes que tenemos proceden más o menos de la misma época.

En una situación poco clara como ésta, podríamos intentar agrandar más el espectro de la religiosidad dionisiaca y recoger informaciones de otros mitos o de otros rituales. Hemos visto que tenemos muy poca cosa que vincule abiertamente al Dioniso durmiente con los ritmos de la naturaleza (himno órfico), mientras que los otros testimonios como mucho dejan entender un contexto vegetativo (Plutarco, por ejemplo), o no enlazan sueño y vegetación (inscripción de Rodas).

Sin embargo, disponemos de otra fuente que informa que el Dioniso del que depende el ritmo invierno/primavera ya no es el que duerme, sino el que está ausente⁶⁴⁷:

⁶⁴⁷ Dioniso aparece nuevamente como el nuncio de la primavera en dos pasajes de los discursos de Himerio, (3), 47, 6 (191 Colonna) y (14), 48, 7 (198-199 Colonna), siglo IV d.C., en los que se dice que

se trata de un testimonio muy limitado, ya que es un fragmento de una composición ditirámica del siglo V-IV a.C., en el que se registra la ausencia de Dioniso y su vuelta al mismo tiempo de la llegada de la primavera⁶⁴⁸.

Aun así, hemos añadido una pieza ulterior a nuestro cuadro: el Dioniso “ausente”⁶⁴⁹.

Al parecer, los mitemas con los que nos enfrentamos son diferentes: al lado del Dioniso que duerme existe el Dioniso que está ausente. En ambos casos, la asociación con el aspecto vegetativo y estacional, que, por lo menos aparentemente, es la razón por la que un dios ha desaparecido o está dormido, no se manifiesta siempre y, cuando se da, no es fácil establecer con claridad si la ausencia del dios está vinculada siempre y solo al sueño, ya que Dioniso puede estar ausente también con motivo de su muerte o de su katábasis.

En definitiva, podemos decir que no hay una correspondencia fija entre los datos, más bien parece que las informaciones se cruce sistemáticamente para complicar el asunto. Una cosa es cierta: no se puede alcanzar una interpretación plausible de la noción del sueño divino sólo dentro de la tradición dionisiaca, principalmente porque no tenemos datos suficientes con los que trabajar y los que tenemos involucran elementos distintos. En una situación que se presenta estancada, podemos intentar ver qué pasa si miramos fuera de los límites no solo de la religiosidad dionisiaca, sino también de Grecia.

Considerada la confusión que rodea el tema en el mundo griego, considero necesario empezar desde el detalle más importante, es decir, el sueño del dios, averiguar la existencia de posibles variantes de esta figura, de la misma forma en que se han venido presentando con Dioniso.

en Lidia el dios lleva consigo la primavera. También en Atenas el dios y la primavera están relacionados, en las importantes fiestas de las Antesterias, durante las cuales la ciudad celebra el regreso de Dioniso en primavera (hablo de estas fiestas en el cap. 4.1). Vemos otra vez cómo la cuestión sea delicada: aquí la primavera es conectada con Dioniso, pero no es mencionado un despertar del dios. Este dato contrasta con el de Plutarco (nota 635) que hemos visto antes, en el que en cambio Dioniso es la divinidad regente de la ciudad en invierno, mientras que la primavera es dominio de Apolo.

⁶⁴⁸ *Lyric. Adesp.* 11b.1 (PMG 929).

⁶⁴⁹ Algunos (Jiménez San Cristóbal 2007, pp. 138-139) ponen en relación la ausencia del dios con ciertos ritos y mitos que se centran en el tema de la desaparición de Dioniso, como el mito de Licurgo (*Il.* 6, 132-136) y la fiestas de las Agronias (las describe Plu., *Quaest. Conv.* 716F-717A). El primero, que ya he analizado en el cap. 4.1, relata de Dioniso que huye del rey de Tracia Licurgo y se esconde bajo el agua con Tetis. Las ceremonias de las Agronias, en cambio, preveían la búsqueda ritual de Dioniso que se había escapado y se escondía con las Musas.

Fuera de los límites griegos encontramos varios dioses que están descritos como durmientes. En el apartado dedicado a la comparación he presentado el caso del dios fenicio Melqart, protagonista de un ritual que al parecer tenía mucha fama en la antigüedad y en el mundo mediterráneo. En realidad, tampoco sabemos mucho acerca de dicho ritual, pero Josefo informa que la fiesta del despertar de Melqart tiene lugar a finales del invierno, si bien no indica ulteriores conexiones con el mundo de la vegetación y con la fertilidad. Más allá de todo esto, el factor que más me llama la atención en la ceremonia de Melqart a la vista de una comparación con Dioniso, que es el objeto de mi estudio, es la presencia en las inscripciones del área fenicia del “despertador del dios”, un cargo ritual parecido al que está en la inscripción rodia, en donde, recordemos, se fija una suma de dinero para el que se ocupe de despertar a Dioniso.

Pero Melqart no es el solo dios durmiente del que tenemos noticia. Los que voy a presentar ahora añaden datos nuevos a la figura del dios cuyo sueño está relacionado con la vegetación, que se puede aplicar al Dioniso de los himnos órficos y al de Plutarco, y, en cierta medida, a Melqart.

Es siempre Plutarco el que ofrece una información muy interesante acerca de los dioses dormidos de otras tradiciones culturales:

τοὺς δὲ πρὸς ἐσπέραν οἰκοῦντας ἱστορεῖ Θεόπομπος (*Fr.* 335 FGrHist.) ἡγεῖσθαι καὶ καλεῖν τὸν μὲν χειμῶνα Κρόνον, τὸ δὲ θέρος Ἀφροδίτην, τὸ δ' ἔαρ Περσεφόνην· ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ἀφροδίτης γεννᾶσθαι πάντα. Φρύγες δὲ τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν θερούς δ' ἐγρηγορέναι τοτὲ μὲν κατευνασμούς, τοτὲ δ' ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι· Παφλαγόνες δὲ καταδεῖσθαι καὶ καθεύγνυσθαι χειμῶνος, ἥρος δὲ κινεῖσθαι καὶ ἀναλύεσθαι φάσκουσι.

Teopompo cuenta que los que viven hacia poniente consideran y llaman al invierno Crono, al verano Afrodita y a la primavera Perséfone, y que de Crono y Afrodita se genera todo. Los frigios, que piensan que el dios muere en invierno y se despierta en verano, celebran en su honor ritos de adormecimiento y de despertar, igual que los que celebran en honor de Baco; los paflagonios dicen que está sujeto y encerrado en invierno, y que se pone en movimiento y se libera en primavera⁶⁵⁰.

En este breve extracto del *De Iside et Osiride*, el de Queronea trae a colación un desconocido dios frigio que duerme en invierno y se despierta en primavera, y que parece responder perfectamente a la imagen frazeriana del dios-espíritu de la

⁶⁵⁰ Plu., *Is. et Os.* 378 E-F. Trad. de Jiménez San Cristóbal 2007, pp. 140-141.

vegetación. Y hasta aquí, estamos en la misma línea de Melqart o Dioniso, si no fuera que, en el mismo pasaje, el autor introduce otra categoría de dios –una divinidad venerada en Paflagonia, región del norte de Anatolia– que se mueve y que cesa de hacerlo según el alternarse de las estaciones. Pero, más llamativo aún, es lo que viene después, que los rituales de Baco siguen la misma pauta de los del dios paflagonio y frigio: o sea, Dioniso estaría inmóvil, tal vez precisamente porque está dormido, en invierno, y volvería a moverse/despertarse, en fin, a ser activo, en primavera.

Hay todavía otro dios que es recordado como dormido: el hitita Telipinu⁶⁵¹, cuyo caso hemos visto en los capítulos 3.1 y 3.3. Pero, de nuevo, las noticias que recogemos sobre él se interfieren: sabemos que los mitos y ritos de Telipinu hablan de una repentina desaparición del dios, y que, cuando el dios es encontrado, se descubre que durante su ausencia ha estado dormido. Hay más. En el caso del dios hitita vuelve a proponerse de forma explícita aquella relación con la vegetación que en los ejemplos que hemos estado viendo se presenta de forma más bien inconstante: cuando Telipinu está ausente, y aquí sabemos que por cierto durante esta ausencia está dormido, toda actividad en la tierra se detiene peligrosamente.

Prácticamente, hemos vuelto al punto de partida, ya que tampoco en la tradición ajena a la griega conseguimos encontrar concordancia en las fuentes: tenemos a Melqart, un dios durmiente que no demuestra vínculos directos con la vegetación y fertilidad, pero que sí se despierta a finales del invierno, lo cual se pondría en línea con las otras noticias que tenemos (es decir, que el sueño de la divinidad está relacionado con las estaciones); también tenemos a los dos dioses desconocidos de Asia menor, uno que claramente retoma el *pattern* del invierno/ primavera y del sueño, y el otro que, mientras mantiene la pauta estacional, no respeta la del sueño, sino que está inmóvil durante la temporada fría; y tenemos a otro dios próximo-oriental, Telipinu, que reagrupa todos los detalles que se han venido proponiendo hasta ahora: está ausente, durante esta ausencia está dormido, y, a pesar de que la celebración de su regreso no sea cíclica sino puntual⁶⁵², sí tiene una vinculación con la vegetación porque su desaparición/sueño determina el parón de los ritmos estacionales.

⁶⁵¹ Batto (1987, pp. 153-177) presenta el motivo del sueño divino en el Antiguo Testamento.

⁶⁵² Recordamos que la fiesta hitita del *mugawar* se hacía en períodos de grave peligro para la comunidad o en una situación de riesgo personal.

A pesar de que los datos que obtenemos de todos nuestros textos son bastante heterogéneos, es posible aislar algunos bastante útiles, con respecto a la tipología de divinidad involucrada y al ámbito de referencia: por un lado nos hemos enfrentado a tres categorías de dioses –el dios que duerme, el dios que está ausente y el dios que no se mueve– y por el otro hemos visto que los relatos y los ritos de los que éstos son protagonistas se reconducen a la esfera del orden natural. La vinculación entre los dos niveles en algunos casos está claramente puesta en evidencia, por ejemplo con el Dioniso órfico, mientras que en otros falta del todo, o es ligeramente señalada, como pasa con Melqart.

Sin embargo, el caso de este dios fenicio es particularmente interesante porque sabemos qué valor dar a su despertar. Volveré a tomar y comentar el ritual de Melqart dentro de poco, porque ilustra perfectamente el significado que las informaciones de que disponemos permiten dar al “dios que duerme” y que, a mi parecer, está en línea con el valor que ha de atribuirse de forma general al “dios que muere”.

Hemos visto que la figura del dios durmiente vuelve en más de una tradición religiosa, y con particulares parecidos. Por lo tanto, sería deseable dejar por un momento de lado los ejemplos concretos y preguntarnos primero por el sentido teórico que en general dicha figura puede tener.

En historia de las religiones, la del dios que duerme es una figura que se puede encontrar con una cierta frecuencia. En el cap. 3.3 he tenido ocasión de decir que una de sus significaciones consiste en representar la inactividad del dios.

El sueño puede ser interpretado como una forma simbólica más para expresar la muerte de una divinidad: el dios que duerme, de la misma manera del que baja al Más Allá, del que muere, del que pasa un tiempo alejado de la tierra o del que está representado en cadenas, es un dios que no puede cumplir su trabajo y cuya ausencia altera el orden de las cosas. De esta manera, conseguimos establecer un dato importante que se puede aplicar a todos los dioses de los que estamos hablando, más allá de las particularidades de cada caso que, como hemos visto varias veces, se pueden deber a muchas razones.

El significado de un dios que duerme, que está ausente, que no se puede mover, o que está encadenado es el mismo, es decir, en una imagen gráfica para expresar su inactividad, que no es otra cosa sino una manera simbólica de expresar su muerte. Aquí nos sirve retomar el ejemplo específico de Melqart durmiente. En su caso sabemos, que

Melqart no es un dios de la vegetación en sentido estricto, y, por el uso verbal, tal y como he detalladamente probado en el cap. 3.4, que su sueño y despertar indicaban metafóricamente su muerte y resurrección.

En otras palabras, ahora se nos abre un escenario más vasto, en donde la vegetación no tiene necesariamente que tener la parte del león. Desde la época frazeriana, en efecto, subsiste el prejuicio que un dios que duerme es un dios que representa la vegetación, como por lo demás se dice en general de los *dying gods*. Tampoco creo necesario llegar al otro extremo, y afirmar que esta clase de dioses está del todo alejada del ámbito natural. Esto significaría ir en contra de las evidencias textuales, porque en el tema de este capítulo se ha puesto de manifiesto que la vegetación ocupa una parte importante en las historias del sueño de los dioses. En la mayoría de los textos que he presentado y comentado hallamos referencias a las estaciones o a la fertilidad, aunque la vegetación, como hemos visto a propósito de Melqart no es el único ámbito al que reconducir la idea de los dioses que duermen.

Es muy probable, entonces, que el mitema del sueño, al igual que el de la muerte y la katábasis divinas, sea un vínculo ulterior que une a los *dying gods*: no olvidemos que todos los dioses principales que están descritos como durmientes, por ejemplo, Dioniso, Melqart y Telipinu, son contados entre los *dying gods*.

Y, en efecto, dentro del marco general de los mitos de los *dying gods* y de las figuras a ellos cercanas, es importante observar que los datos que he mostrado sobre Dioniso, Melqart y la mitología y ritualidad del sueño, siguen la misma línea geográfica que los relativos a la muerte, la resurrección y la katábasis: las historias y las ceremonias de los dioses que duermen se encuentran en las costas del Mediterráneo, en Grecia y en Anatolia, y la contaminación con los otros elementos de la mitología de los *dying gods* es manifiesta.

Por último, antes de cerrar este capítulo, quiero volver al caso de Dioniso en Delfos para demostrar cómo la comparación podría dar resultados muy provechosos en el análisis de las dinámicas que tienen que ver con los dioses que duermen: el sueño de Dioniso ha sido investigado siempre y sólo dentro de la tradición religiosa de esta ilustre ciudad que, no obstante, no puede dar una respuesta satisfactoria a las incongruencias de los rituales de Dioniso, mientras que el ámbito comparativo no explotado hasta el final, es más, probablemente nunca seguido, podría presentar válidas alternativas en la interpretación. Me limito a analizar el caso de Delfos porque, como

hemos visto, tenemos noticias más numerosas y detalladas acerca de Dioniso y sus actividades en este sitio y, al poder localizar regionalmente los mitos, somos capaces también de enmarcarlos de manera más precisa y de involucrar más matices, como por ejemplo, la interacción con otra divinidad y la mezcla de sus mitos o rituales con otros ya existentes.

Así, en el caso de Dioniso y de las ceremonias de Delfos, los estudios se limitan a tratar la cuestión de la duración del sueño de Dioniso y de la lectura más apropiada para su ciclo festivo de cuatro años, o de la alternancia con Apolo, que se perciben como extrañas incoherencias, porque los ritmos de la vegetación y los del dios a la que se asocia no coinciden: Dioniso duerme por dos años, pero la vegetación no se toma una pausa de dos años para florecer, y, además, el dios hace su aparición en Delfos en invierno (en el mes de *Ἀδαφόριος*, que equivalía a nuestro noviembre/diciembre), y la deja tres meses después, al final de la temporada de frío (en el mes de *Βύσιος*, enero/febrero. Según una tradición local, el nacimiento de Apolo era el 7 de este mes, y era precisamente en ese día cuando el dios hacía retorno a su ciudad), de una forma que no corresponde a la de la naturaleza, que germina en primavera/verano y se extingue en otoño/invierno.

En realidad, hay que tener presente que en los mitos de los *dying gods* se manejan nociones diversas por épocas y regiones, que nos aparecen ya mezcladas y no nos permiten identificar los estratos. Probablemente, también en Delfos, con el tiempo, confluyeron elementos mitológicos y rituales heterogéneos, locales y no, y hubo tantos estratos religiosos que se cimentaron, que es casi imposible para nosotros reconstruir las formas religiosas independientes. Lo que quiero poner en evidencia es solo que hay muchas vías para recorrer hacia nuevas exégesis, que tal vez no hayan sido tomadas en consideración.

Daré sólo un par de ejemplos. Ya Frazer había explicado de una forma interesante las posibles variaciones en el ciclo de los años⁶⁵³. Sin embargo, se podría considerar también el hecho de que el ciclo de la muerte y resurrección del Dioniso durmiente retoma el tiempo típico de los tres días que normalmente pasa entre la muerte de un dios y su vuelta a la vida: en los textos de Inanna (Ishtar) y Ba'al hemos visto cómo se precisa que entre la muerte y el retorno de estas divinidades pasan tres días. Además de esto, hay un particular que facilita todavía más las cosas. El clima de Grecia no era tan

⁶⁵³ Cf. Frazer 1907-1915, parte 5, vol.1, pp. 77-88.

rígido como para necesitar la llegada del invierno para que la vegetación desapareciera: el mismo Dumuzi, uno de los dioses para el que la explicación estacional parece funcionar muy bien, muere en pleno verano, en la época de mayor calor que, en el país del que venía, significaba aridez y, luego, la imposibilidad de que la naturaleza prosperase. Pero, el hecho de que Dioniso aparezca en otoño y se vaya en primavera podría también representar el ciclo del vino.

Por último, es sin duda fascinante investigar en el complejo mundo de las relaciones entre Apolo y Dioniso y de su reflejo en la espiritualidad de los helenos, sin embargo, no me parece que haya sido tenido en la debida consideración el hecho de que en todas las historias de los *dying gods*, y lo he puesto en evidencia en el cap. 3.3, es constantemente el dios del sol el que ayuda al dios que muere. En la tradición griega Apolo es llamado Διονυσοδότης, ‘el que da a Dioniso’⁶⁵⁴, y, por lo menos en los mitos órficos, su papel en la vuelta a la vida del hermano es seguramente muy relevante⁶⁵⁵. Tal vez, en Delfos se había quedado el recuerdo de esta antigua relación entre las dos divinidades, si bien con el tiempo otros elementos habían intervenido.

En definitiva, también en esta última leyenda dionisiaca, la del dios niño que duerme en el Más Allá, encontramos elementos que lo ponen en relación con otras divinidades de las que se predica el mismo accidente. Además, un análisis más profundo de esta temática revela que el sueño divino parece ser otro aspecto de la rica naturaleza de los *dying gods*, ya que algunos de ellos la comparten y sobre todo porque el valor que le podemos atribuir es el mismo que subyace a los mitos de muerte y vuelta a la vida de los dioses que hemos considerado.

⁶⁵⁴ Paus. 1, 31, 4.

⁶⁵⁵ Cf. Dam. in *Phd.*1, 129 (*OF* 322 Π ὁ δὲ Απόλλων συναγείρει τε αὐτὸν καὶ ἀνάγει καθαρτικὸς ὢν θεὸς καὶ τοῦ Διονύσου σωτὴρ ὡς ἀληθῶς, καὶ διὰ τοῦτο Διονυσοδότης ἀνυμνεῖται ‘y Apolo lo recompone y lo vuelve a traer, por ser un dios purificador y verdaderamente salvador de Dioniso y por ello se le celebra como *Dionysodotes*’. Cf. más textos pertinentes en *OF* 321-323 Bernabé.

5

CONCLUSIONI

Siamo finalmente arrivati alla fine di questa indagine su Dioniso, e al momento di esporre le conclusioni principali alle quali sono arrivata. Il suo proposito era determinare se il dio greco potesse essere definito un *dying god* attraverso la comparazione con divinità di altre tradizioni culturali, che, nel corso degli anni, sono state incluse nella categoria degli dei che muoiono e risorgono.

A ragione, ho dovuto dedicare a Dioniso la sezione finale di questa tesi, perchè è stato necessario partire dalla definizione stessa di *dying god* per poterla applicare e, siccome l'impronta che ho voluto dare al mio studio è stata quella della comparazione storico-religiosa, che ha fatto sì che fossero coinvolte in esso divinità e culture estranee al mondo greco, ho dovuto analizzare in chiave generale alcuni fattori, prima di vedere se erano effettivi anche nel caso particolare del figlio di Zeus: difatti, queste problematiche di natura teorica che si sono presentate non sono riconducibili a una cultura specifica, sebbene alcune tradizioni religiose sembrano averle fatte proprie e sviluppate più di altre, ma piuttosto appartengono al campo più vasto della storia delle religioni, ed è in questa prospettiva che ho cercato di affrontarli. Molti sono stati gli interrogativi che il mio discorso ha suscitato, e non sempre è stato possibile dare loro una risposta certa o trovare una interpretazione esauriente per tutti i fatti dibattuti, mentre altri hanno portato a delle conclusioni, se non definitive, per lo meno molto ragionevoli. Di queste ultime, faccio qui di seguito una panoramica.

Prima ancora di arrivare a constatare se Dioniso muore e risorge, se è, in sostanza, un *dying god*, bisogna fare un passo indietro, ritornare alla famosa definizione di Frazer e chiederci due cose: gli dei muoiono e risorgono? Se sí, è possibile continuare a usare la terminologia frazeriana?

Nella prima sezione di questo studio, non ho presentato l'intera storia della critica a Frazer, preferendo discuterla attraverso quello che ne è l'esempio più significativo, le teorie di J.Z. Smith, che interpretano la posizione dominante sul tema degli dei che muoiono e risorgono. Vorrei aggiungere anche che, a parte lo scetticismo verso l'idea della morte e resurrezione degli dei e, in definitiva, la negazione dell'esistenza di tali aspetti nella vita delle divinità antiche, negli ultimi anni c'è stato molto disinteresse verso questo tema da parte delle varie discipline, che a mio parere hanno invece molto materiale a disposizione per occuparsene.

Ricordiamo che Smith, appoggiandosi ad esempi parziali o comunque non del tutto approfonditi alla luce degli studi più recenti su alcune divinità e i loro miti, può

affermare che “the category of dying and rising deities is exceedingly dubious⁶⁵⁶” e che “there is no unambiguous instance in the history of religions of a dying and rising deity⁶⁵⁷”. Il fatto che maggiormente sembra dargli ragione è che le fonti usate da Frazer non provenivano dallo stesso contesto culturale delle divinità in questione, ed erano cronologicamente troppo recenti, e che pertanto i casi che aveva analizzato erano stati chiaramente influenzati dal cristianesimo.

In relazione alle sue conclusioni, ho ritenuto opportuno presentare il caso di tre divinità che normalmente non sono annoverate fra i *dying gods*, la sumeria Inanna, e la sua controparte accadica Ishtar, l’ugaritico Ba‘al, e il greco Dioniso, considerare i loro miti alla luce dei testi sumeri, accadici, ugaritici e greci, e alla fine ritornare su queste stesse affermazioni e vedere se possono ancora mantenersi in maniera così perentoria come appare a prima vista.

Rispetto a Dioniso, i testi ci dicono quello che è successo al dio, e parlano apertamente della sua morte e del suo ritorno alla vita come conseguenza di quella tragica morte; nel suo caso veniamo a conoscenza anche del modo in cui muore e rive. Le testimonianze più antica su Dioniso sono date da Filodemo e Diodoro, che vivono entrambi nel I sec. a.C., a pochi anni di distanza l’uno dall’altro. È chiaro che il I sec. a.C. non è propriamente un periodo antico all’interno della letteratura greca, ma senza dubbio, è anteriore alla nascita delle idee cristiane sulla morte e resurrezione di Gesù. Inoltre, il testo di Filodemo indica che l’autore aveva accesso a fonti più antiche che trattavano il tema della resurrezione di Dioniso (per esempio, il poeta Euforione, del III sec. a. C.), fatto, questo, che apre la possibilità che la storia della morte e resurrezione di Dioniso possa situarsi più indietro nel tempo rispetto a quanto ci è possibile stabilire con le informazioni che abbiamo a disposizione.

Stando alle fonti, pertanto, Dioniso muore e ritorna a vivere, “muore e resuscita”, proprio come Frazer diceva che los *dying gods* facevano.

Per quel riguarda il vicino oriente, anche con Ba‘al abbiamo testi che parlano chiaramente della morte e resurrezione del dio. Dobbiamo dire che le lacune ci impediscono di sapere come muore esattamente Ba‘al, o come ‘Anat e Shapash riescono a ridargli la vita, dettagli di grande importanza soprattutto se si vuole realizzare un esauriente studio comparativo. La datazione stessa dei testi ugaritici procura certi

⁶⁵⁶ J.Z. Smith 2005, p. 2539.

⁶⁵⁷ J.Z. Smith 2005, p. 2535.

problemi all'ipotesi dell'*interpretatio christiana*: Ugarit e i testi mitologici che ci hanno lasciato i suoi archivi risalgono al II millennio a.C., quindi, se c'è stata una qualche influenza, è poco probabile che il movimento sia stato da ciò che è più recente (il cristianesimo), a ciò che è più antico (la Siria pagana).

Considerati questi aspetti, allora, possiamo dire che quando discende all'inferno, dato che questa è la metafora che si usa nel testo riguardo alla sua maniera di morire, Ba'al non scompare ma muore, se sua sorella può recuperare il corpo, dargli sepoltura e piangerlo: Ba'al muore e ritorna a vivere, ovvero, "muore e resuscita", proprio come facevano i *dying gods* secondo Frazer.

Particolare è invece il caso di Inanna (Ishtar), poichè il mito della sua morte e resurrezione è stato semplicemente ignorato, mentre si è dato spazio al suo ruolo di moglie di Dumuzi, lui sí annoverato fra i *dying gods*, di cui provoca la morte e decide il ritorno periodico alla terra. Ciononostante, la redazione sumera del mito di Inanna parla esplicitamente della morte e resurrezione della dea e, di nuovo, la data di composizione del testo è molto antica, essendo da collocare nell'arco del III millennio a.C.

Di conseguenza, i testi ci dicono che anche Inanna (Ishtar) patisce una morte vera e propria dalla quale, però, riesce a tornare, e ce la descrivono come morta e viva di nuovo, "morta e resuscitata", alla maniera dei *dying gods* di Frazer.

Vediamo quindi che, in risposta al rigore delle affermazioni di Smith, è possibile addurre fonti corrispondenti alla procedenza geografica delle divinità (testi greci che parlano di un dio greco, testi ugaritici che parlano di un dio ugaritico e testi sumeri che parlano di un dio sumero), che sono sufficientemente antichi per supporre che lo sviluppo di una mitologia della morte e resurrezione degli dei possa essere indipendente del caso più famoso di morte e resurrezione di un dio, quello di Cristo, e che inoltre sono sufficientemente espliciti a proposito del destino degli dei, che in tutti e tre i nostri casi vengono uccisi e poi rivivono.

Alla luce di tutto ciò, possiamo affermare che l'idea della morte e resurrezione degli dei non è così impossibile da avallare, come normalmente si pensa o, per lo meno, che non lo è per le ragioni che si è soliti addurre. A mio avviso, la definizione di Frazer di *dying god*, una divinità che affronta una "passione", muore e ritorna a vivere, è perfettamente funzionante, e non necessita di un cambio nella denominazione, che pure è stato varie volte proposto, dato che il concetto che si vuol rendere è ben veicolato.

Un altro problema teorico che ho importante considerare è stato quello relativo alla tipologia di divinità coinvolte nella categoria dei *dying gods*. Frazer, il cui interesse fu principalmente rivolto alla dimensione rituale delle religioni antiche, si era dedicato a Adonis, Attis e Osiris, che infatti erano destinatari di culti di gran rinomanza nell'antichità, però aveva preso in considerazione molti altri dei, per esempio i Fenici e lo stesso Ba'al, e per tutti essi aveva concluso, come è ben noto, che erano divinità che interpretavano il destino della natura. Nel corso degli anni, e con il proliferare degli studi settoriali, si misero in luce aspetti precisi e particolari dei nostri dei e delle loro storie, che determinarono un annullamento della teoria di Frazer, non più adatta a inglobare la molteplicità degli elementi che entravano in gioco nelle distinte figure divine considerate. Da un certo punto di vista, le obiezioni mosse non sono del tutto erranee, ma è anche vero che molte delle puntualizzazioni sulla peculiarità di certi motivi narrativi e mitologici furono fatte dallo stesso autore. Ad ogni modo, mi è parso che mancasse una differenziazione importante riguardo al genere delle divinità accorpate nella denominazione *dying gods* da Frazer e dagli altri: questi dei avevano una natura abbastanza diversificata l'una dall'altra, e ho ritenuto un criterio fondamentale per avanzare nell'indagine sulla morte e resurrezione degli dei antichi entrare nel merito della tipologia divina alla quale appartengono, determinando le caratteristiche dei cosiddetti *dying gods* e procedendo a una classificazione distinta, forse più utile ai fini dell'analisi delle loro vicissitudini.

Per convenzione, ho chiamato i nostri *dying gods* dei "maggiori" e dei "minori", sulla base del ruolo divino che coprono, dal momento che, da un lato, Attis, Adonis, Persefone e Dumuzi sono figure mitologiche (come abbiamo sottolineato, Attis in realtà non è un dio, e Adonis possiede aspetti distinti, ed è un eroe, un dio, o un mortale in base alla tradizione religiosa in cui appare) che esistono grazie all'associazione con un'altra divinità -rispettivamente, Cibele, Afrodite, Demetra e Inanna (Ishtar)- che è di norma più importante. Diversamente da loro, Osiris, Inanna (Ishtar), Ba'al e Telipinu sono divinità di notevole prestigio, se non le più rilevanti, nel proprio pantheon religioso.

Proprio come i *dying gods* non sono del tutto simili fra di essi, così nelle loro storie siamo di fronte ad "accidenti" diversi, almeno da un punto di vista puramente esteriore. I miti parlano di sonno, sparizione, catabasi e morte vera e propria e, quindi, di risveglio, riapparizione, anabasi, e ritorno alla vita, e infatti, di alcuni degli dei di cui

ci siamo occupati si predica il sonno e il risveglio, di altri la sparizione e riapparizione, di altri la catabasi e la anabasi, e di altri ancora la morte violenta e il ritorno alla vita. In alcuni casi, poi, le tradizioni si mescolano e un aspetto appare al fianco di un altro, cosicchè è piuttosto complicato mantenere separate le possibili sfumature: per esempio, sia Ba'al sia Inanna (Ishtar) muoiono, e la loro morte si concretizza allorquando vanno all'oltretomba, ossia, quando praticano una catabasi.

Per essere più precisi, alcune divinità, seppure percepite come morte, non muoiono in realtà, ma si assentano (perchè sono scese all'inferno, si sono addormentate o sono sparite) e poi ritornano. Nel farlo seguono i ritmi della natura, e perciò spariscono con l'arrivo del tempo avverso, e riappaiono quando anche il clima si fa favorevole di nuovo (come abbiamo visto, non è del tutto corretto mettere in relazione la sparizione e il ritorno degli dei con l'autunno e la primavera, giacchè molti dei paesi in cui sono ambientate queste storie hanno un clima piuttosto mite), e queste vicende sono riproposte nei riti. Altre divinità, invece, muoiono nel senso letterale della parola, e normalmente vengono assassinate, da un altro dio, o da un gruppo di divinità malefiche, spesso spinte dalla gelosia. Nelle loro leggende, la natura non fa più la parte del leone, e quindi la morte non avviene in concomitanza con il brutto tempo e la resurrezione con il bello, ma si verifica una volta sola, e di norma non ci sono riti che celebrano la morte e la resurrezione, ma questi restano fatti relegati al solo ambito mitologico.

Il *pattern* che notiamo qui è che sono gli dei "minori", associati a un altro dio di rango a essi superiore, quelli che non muoiono realmente, ma vanno incontro a una morte che è piuttosto "metaforica", e che in generale prende le forme di un alternarsi fra la terra e l'oltretomba. I loro miti vanno ricondotti al mondo della vegetazione, i cui ritmi stagionali interpretano con la loro storia di vita e morte, però è soprattutto il culto a ritagliarsi uno spazio privilegiato in queste saghe: la loro morte periodica si ripete di continuo attraverso i rituali che la ricordano e celebrano. Le divinità "maggiori", dal canto loro, sono quelle che sperimentano una morte autentica, non più simbolica, che quindi avviene una volta sola, non è periodica, e, soprattutto, non segue i ritmi della natura. Questa volta, quindi, non è più possibile ricondurre la loro avventura al mondo naturale, alle stagioni, alla semina e al raccolto, ma a uno scenario di riferimento alternativo, come può essere quello cosmologico. La morte e il conseguente ritorno alla vita di questo gruppo di dei sono elementi che sembrano incontrare una dimensione ideale nell'ambito delle lotte fra gli dei per stabilire la supremazia sul cosmo e i suoi

abitanti, in accordo con il carattere degli attori di questi scontri atavici, quali, per esempio, gli dei del cielo, gli dei della terra, gli esseri mostruosi e maligni che rappresentavano il caos e che costituivano una minaccia costante all'ordinamento dell'universo che gli dei delle nuove generazioni governavano con la legge e non con la forza bruta. Sembra esserci a questo proposito un motivo ricorrente secondo il quale il passaggio del potere dal padre al figlio prevede la morte del genitore o il suo progressivo allontanamento dalla sfera attiva della religione, per lasciare la piena libertà d'azione al nuovo sovrano; scomparendo dalla vita attiva, il padre porta via con sé anche quegli elementi di disordine e violenza che avevano caratterizzato le prime divinità e i loro primi tentativi di amministrazione del cosmo. Tuttavia, quando arriva il turno di taluni dei, per esempio, Zeus, Ba'al, o Inanna (Ishtar), il ciclo della morte/allontanamento del padre in favore del figlio si interrompe, e c'è da pensare che ciò si verifichi a causa dell'estrema importanza che queste figure divine avevano acquisito nel tempo: gli ultimi dei implicati nel susseguirsi delle generazioni divine assicurano con la loro presenza una serie di leggi naturali e civili, e soddisfano esigenze religiose che superano l'ambito della natura (d'altra parte, l'esperienza aveva provato che quello della scomparsa e ricomparsa delle stagioni e della vegetazione era un ciclo, e che non poteva più essere considerato pericoloso). Si tratta di divinità che non rappresentano più grandi entità naturali astratte come il cielo, la terra o il mare, ma esprimono principi naturali attivi, per esempio la pioggia o l'eros, di modo che garantiscono in prima persona la continuità della vita umana e vegetale, e al contempo assumono nuove funzioni e si ritrovano a incarnare anche nozioni morali e civiche (come Zeus che in Grecia è il garante della giustizia). Così, diventano figure divine troppo significative nell'ingranaggio, non solo religioso ma anche civico, della loro cultura per scomparire *sic et simpliciter* dalla scena mitologica, letteraria e religiosa: per questa ragione, possiamo supporre, si conservò il racconto della loro morte e del loro ritorno alla vita, in quanto retaggio di storie che un tempo popolarono l'immaginario narrativo, ma che furono poi sorpassate da nuove narrazioni che erano più funzionali a un'immagine del mondo mitologico ormai cambiata. Con il tempo, infatti, questa trovata della morte e vita rinnovata degli dei fu in genere relegata in secondo piano rispetto ad altri episodi della vita divina, tanto da essere dimenticata, come è chiaro nella vicenda di Zeus, o più semplicemente negata, principalmente in

quelle tradizioni, prima fra tutte quella ellenica, che facevano dell'immortalità divina un presupposto fondamentale delle proprie credenze religiose.

In definitiva, i miti dei *dying gods* che abbiamo esaminato sembrano indicare che esistevano due grandi filoni mitico-letterario-religioso. In uno, i personaggi, che potevano essere divini, umani, o semidivini, ma che in ogni caso dimostravano un chiaro legame con la vegetazione, erano associati a una figura, questa volta divina, di maggiore statura religiosa, che vivevano una morte simbolica, attraverso una sparizione (=morte) e reapparizione (=vita) periodica, e al cui culto soggiaceva la vegetazione. Nell'altro, i protagonisti erano invece divinità principali che andavano incontro a una morte vera e propria, morivano pertanto una volta sola e di questo accadimento quasi non c'era il riflesso culturale; qui scompariva anche lo scenario naturale, sostituito, forse, dal cosmologico e cosmogonico.

Fin qui, quello che ci suggerisce l'analisi dei testi. A questo punto sorgerebbero numerose domande, alcune delle quali hanno infatti incuriosito gli studiosi nel corso degli anni, ma a cui è difficile dare una risposta. Per adesso, ci dobbiamo accontentare di formulare delle ipotesi o anche solo di sollevare delle questioni interessanti.

Per esempio, potremmo chiederci fino a che punto le divinità che ho chiamato "minori" possono avere interpretato il destino di morte delle divinità "maggiori" che accompagnano. Secondo quanto detto prima a proposito della morte e ritorno alla vita degli dei "maggiori", anche tutte queste divinità femminili che fanno coppia con giovani -Cibele, Afrodite, Inanna (Ishtar), Demetra- o sono dee della vegetazione o sono in qualche modo legate alla fecondità, ma anche loro sicuramente troppo importanti per essere cancellate dal panorama religioso: forse, la loro morte è stata trasferita a compagni meno importanti, il cui vincolo con il mondo vegetale era evidente, poichè ne rappresentavano questo o quell'aspetto particolare, ma la cui scomparsa non avrebbe intaccato in modo significativo il normale corso delle cose. È paradigmatico a questo proposito il caso di Inanna e Dumuzi nella *Discesa de Inanna*. In questo mito vediamo che, sia la divinità più importante della coppia (Inanna) sia quella meno importante (Dumuzi), muoiono, anche se la morte di Dumuzi è metaforica, perchè in realtà si decreta che il dio si alterni fra terra e inferno. Tuttavia, il fatto più rilevante è che Inanna, l'elemento forte fra i due, al finale della storia si salva perchè Dumuzi, inferiore a lei in prestigio, prende il suo posto: sembra proprio che in questa storia l'incidente della morte divina passi palesemente dal dio "maggior" al "minore".

Ancora, sarebbe stimolante domandarci se questi che ho appena presentato sono filoni indipendenti (per così dire: il naturale *versus* il cosmologico), che poi hanno condiviso tematiche, o se da uno si è sviluppato l'altro. Non dobbiamo dimenticare, infatti, che anche nelle storie degli dei "maggiori", quelle in cui essi incontrano la morte nell'ambito delle storie di successione, c'è il ricordo degli effetti che la morte, e quindi l'assenza degli dei, provoca sulla terra, sugli uomini e sugli animali. Molte di queste divinità, poi, hanno vincoli, se non diretti, molto stretti con la fertilità, di cui sono la causa, pur senza rappresentarla di forma esplicita: per esempio, Inanna (Ishtar), è una dea dell'eros, Ba'al, dio della pioggia in un paese dove la vegetazione dipende dalle precipitazioni).

Simile a questo problema, è quello di stabilire se i miti degli dei che muoiono e risorgono sono endemici a una determinata cultura, o se piuttosto questa idea si è diffusa partendo da una tradizione in particolare. Non abbiamo notizie sufficienti per arrivare a una risposta definitiva. Quel che è certo è che la credenza della morte e resurrezione degli dei è così ricorrente nella storia delle religioni, e presente in altre tradizioni estranee alle culture mediterranee delle quali mi sono occupata, che non credo siano più valide le posizioni correnti dell'influenza cristiana sulla nozione di resurrezione pagana e della superiorità della mitologia osiriaca sulle altre, specialmente sulla dionisiaca. Quello che questa investigazione ha messo in luce è proprio un argomento nuovo, cioè che l'area dove più consistente, sviluppato e accettato è il postulato della morte e resurrezione degli dei è quella prossimo-orientale della Mesopotamia, e che, se c'è stato un movimento di idee da una cultura all'altra, i punti di partenza sono potuti essere con maggiore probabilità il mondo sumero, accadico e ugaritico, piuttosto che l'egiziano che, negli anni in cui i contatti nel bacino del Mediterraneo furono più prolifici, mantenne una posizione più isolata rispetto a quella di altre culture. Se tracciassimo una cartina immaginaria sulla base dei nostri miti, infatti, noteremmo che la morte di un dio e la sua resurrezione si verificano in Grecia (Dioniso), Ugarit (Ba'al), Mesopotamia (Inanna [Ishtar]), Fenicia (Adone) ed Egitto (Osiride), ma non nelle regioni settentrionali dell'area medio-orientale (Frigia, Anatolia): nè Attis, che muore però non ritorna alla vita, nè Telipinu, che non muore ma scompare, mostrano queste caratteristiche. La zona dove più consistente è il fenomeno è, quindi, la medio-orientale, rispetto alla quale l'Egitto si trova in una posizione più periferica. Infatti, da quello che abbiamo visto, sembra che Dioniso abbia in comune

con i miti di Ba'al e Inanna (Ishtar) elementi importanti che vanno al di là della somiglianza del tipo di morte che c'è con Osiride, ma che non sono mai stati notati.

E infatti, questo è il punto essenziale del discorso: perchè un dio muore? Che significato hanno la sua morte e la sua resurrezione?

Ritengo opportuno affrontare questo importante quesito da un punto di vista strettamente religioso, immaginando di usare la prospettiva di un fedele. E agli occhi dei fedeli, in realtà, la morte, la scomparsa, il sonno, la catabasi, vale a dire, la morte vera o simbolica di un dio, aveva lo stesso significato: con la sua dipartita, cessava anche l'attività benefica di questa divinità verso gli uomini, e il non ricevere più i beni che prima essa dispensava era percepito come una grave minaccia all'ordine delle cose. Di qui, la necessità del ritorno della divinità scomparsa: ecco quindi che i miti che parlano del sonno implicano il risveglio del dio, quelli che raccontano della discesa all'inferno prevedono la ricomparsa sulla terra, e quelli che dicono che il dio era stato ucciso raccontano del suo ritorno alla vita (un ritorno molte volte ottenuto con mezzi magici, unico modo, d'altra parte, di recuperare la vita di qualcuno in seguito a un assassinio). In questa ottica io credo che si dovrebbe considerare il termine "resurrezione", nell'accezione, che d'altra parte i testi ci indicano, del riprendere un'attività che è stata previamente interrotta: quando un dio è in vita esercita il ruolo che gli è proprio, dispensando i suoi doni e garantendo certe necessità con la sua presenza; poi, quando muore (o scompare, discende all'oltretomba, si addormenta), quegli stessi doni non sono più ricevuti e quelle stesse necessità non più soddisfatte; ma poi, quando ritorna a vivere (o riappare, risale dall'oltretomba, si risveglia), ricomincia a esercitare quelle attività che gli erano proprie, l'ordine interrotto si ristabilisce.

In poche parole, prima di passare a vedere nel dettaglio la situazione inerente a Dioniso, credo che siamo di fronte a due filoni distinti che esprimono la stessa idea cosmologica, l'inattività degli dei: uno lo fa attraverso delle metafore della scomparsa, del sonno o del viaggio all'oltretomba, ossia, una trovata narrativa che indichi l'impossibilità d'azione, e l'altro che, invece, usa direttamente l'immagine della morte. Da quello che si vede dai dati a disposizione, sembra che il primo gruppo, quello dell'assenza divina, si fondi più facilmente con altre grandi tematiche, e si caratterizzi per una connessione più evidente con la natura, mentre la tematica della morte, propria della seconda classificazione, è meno frequente. Indubbiamente, i due insieme interagiscono e scambiano motivi, religiosi, letterari e mitologici, e difatti, nei miti che

raccontano della morte del dio c'è una parte, di gran rilevanza, in cui siamo informati delle conseguenze che questa ha sulla natura e gli uomini. Forse, il motivo della scomparsa può aver conosciuto un maggior numero di varianti (sogno e catabasi, per esempio) e per questo aver mantenuto una longevità superiore, specialmente perchè eliminava l'imbarazzante problema della morte degli dei che, a un certo punto, non viene più accettato.

Nella terza parte di questa tesi, sono stati dibattuti quegli aspetti della intricata mitologia di cui è protagonista il dio greco Dioniso che richiamano i motivi letterari e religiosi presenti nei miti e, in alcuni casi, nei riti, dei cosiddetti *dying gods*.

Per fare il punto della situazione anche sui capitoli dedicati alla comparazione fra Dioniso e i *dying gods*, parto di nuovo da Frazer. Secondo l'autore del *Ramo d'oro*, Dioniso era a tutti gli effetti da considerarsi un *dying god*, rappresentante in Grecia di una tipologia distintiva del mondo medio-orientale, giacchè il dio del vino racchiudeva nella sua natura divina quelle caratteristiche che avevano anche Osiride, Attis e Adone, i *dying gods* per eccellenza. Ma già sappiamo di quanta poca simpatia godettero queste teorie a soli pochi anni dalla loro genesi, e immaginiamo perchè le storie del Dioniso che muore e risorge secondo lo schema frazeriano divennero meno interessanti di quegli altri tratti che facevano di lui un dio così *sui generis* fra le altre divinità dell'Olimpo. Nondimeno, abbiamo visto anche che, se non è più possibile applicare questa definizione nella forma "classica" pensata da Frazer, non è del tutto impossibile ritoccarla e recuperarla: una sua versione rivisitata può calzare a pennello allo stesso Dioniso, come, nella prima parte di questa investigazione, si è adeguata ai *dying gods* di sempre e a quelli che non erano mai stati pensati come tali, pur conservando degli dei che muoiono e risorgono i fattori più emblematici.

Una volta stabilito che cos'è un *dying god*, e se è ancora possibile usare una nomenclatura piuttosto antiquata e molto criticata, forse questi elementi acquistano un peso differente.

Nel caso di questo figlio di Zeus peculiare forse più di ogni altro, anche la questione della morte e resurrezione è imbevuta di incognite. Quella principale è che abbiamo solo storie frammentarie e poche notizie che fanno riferimento a vari rituali che sembrano riproporre gli elementi tipici delle cerimonie fatte in onore degli dei che muoiono. Inoltre, l'unica testimonianza sulla sua morte e resurrezione appartiene a una tradizione marginale alla storia religiosa greca, quella che fa capo all'orfismo. Per di

più, le già scarse fonti a nostra disposizione sono di datazione piuttosto recente, per lo meno per quel che riguarda i testi diretti, visto che svariati riferimenti ci permettono di supporre che la leggenda della morte e della resurrezione del figlio di Zeus era invece molto più antica. Un altro, fondamentale, problema è relativo all'opinione, molto diffusa, che il mito di Osiride abbia influito su quello dionisiaco, soprattutto per la somiglianza della modalità della morte (che avviene, ricordiamolo, per smembramento); a mio parere, ciò ha fatto sì che non venissero percorse prima altre strade che la comparazione offriva, e che infatti si sono dimostrate molto prolifiche. Infine, c'è anche l'ostacolo della parentela di Dioniso, che, secondo la genealogia più diffusa, è considerato figlio di Zeus e Semele e, di conseguenza, un eroe e non un dio a pieno titolo, almeno fin quando per una serie di espedienti narrativi, si trovò la maniera di farlo accettare nella cerchia delle divinità olimpiche. In questo modo, si ovviava al problema della morte divina poichè, stando al postulato che gli dei greci non possono morire, si potevano attribuire gli episodi più delicati della sua mitologia, soprattutto la catabasi, alla sua natura di eroe che, proprio come molti altri eroi nella letteratura greca, andava all'oltretomba in cerca di qualcuno; e così Dioniso non usciva più dai canoni conosciuti, e le sue interazioni con la morte non dovevano essere spiegate ulteriormente.

E invece, contrariamente ai pregiudizi di sempre, la comparazione fra Dioniso e i *dying gods* ha evidenziato una maniera alternativa di abordare la problematica relativa al dio greco. Con riferimento alle riflessioni fatte nella prima parte di questa tesi, infatti, dobbiamo prendere atto che Dioniso non può essere paragonato a un Adone o a un Attis, anche se molti degli aspetti che manifesta sembrano avvicinarlo ai due giovani compagni di Afrodite e Cibele (soprattutto per quanto riguarda il culto, nel secondo caso), perchè, nonostante l'incertezza o, per meglio dirlo, la presenza di molteplici tradizioni sulla sua nascita e paternità (da Zeus e Persefone, da Zeus e Semele, dal solo Zeus), Dioniso è a tutti gli effetti una delle divinità più importanti della Grecia, e non solo, dato l'enorme prestigio di cui godette in tutto il mondo ellenistico.

La prima cosa da fare è, quindi, inserirlo nel gruppo degli dei "maggiori", quelli che sono del tutto indipendenti e non hanno bisogno di un dio più importante che li supporti. E d'improvviso, con un semplice cambio di prospettiva, le oscure leggende della sua morte e resurrezione trovano una spiegazione più che plausibile al fianco di quelle di altre figure divine che gli sono affini: come gli altri dei importanti, anche Dioniso muore e resuscita una volta soltanto, e questa sua peripezia può essere inserita

perfettamente nel grande mosaico dei miti cosmogonici e cosmologici ellenici. Appartenente alla famiglia degli dei del cielo, perchè figlio di un dio della pioggia, a sua volta discendente degli dei del cielo, Dioniso è l'ultimo a morire e a conoscere la resurrezione nella catena che vedeva i figli attaccare i padri per sottrarre loro il potere e prevalere su tutti. Questo mito è nelle sue linee generali molto simile a quelli visti per la Mesopotamia e Ugarit, anche se nella tradizione greca il discorso narrativo, più lineare, che valeva con i sumeri e gli ugaritici si altera, e il gioco delle corrispondenze fra personaggi e trama si fa più articolato, ma non per questo meno significativo: non dimentichiamo che proprio i cambi e le differenze sono criteri basilari per individuare la matrice comune di una determinata tradizione culturale. Proviamo a vedere alcuni di questi richiami fra i miti cosmologici greci, sumeri e ugaritici. Inanna (Ishtar), figlia di un dio connesso con il cielo (che a volte è Nanna(Suen/Sin), dio della luna, e a volte Enlil, dio dell'atmosfera), ma dea dell'eros e, quindi, della fecondità, che conserva un aspetto astrale, sembra togliere il potere a An (Anu), il "dio" per le credenze sumere. Quando cerca di sopraffare il regno dell'aldilà, viene punita con la morte, ma da quella morte ritorna perchè ormai diventata una dea di somma importanza. Ba'al, figlio di un dio del cielo ('El in persona, o, a seconda dei miti considerati, di Dagan, dio del grano), a sua volta dio della pioggia e, per questo, garante della fertilità, riesce a prevalere sugli altri dei e a ottenere che 'El le conceda spazio, anche se la sua contrapposizione alla morte non è senza conseguenze: quando sfida Mot dapprima soccombe, ma poi anche lui risorge perchè, siamo portati a pensare, colui che è ormai diventato il capo degli altri dei non può e non deve perdersi per sempre. In Grecia, gran parte della storia della lotta per il potere fra forze universali vede protagonista Zeus, dio dei fulmini e della tempesta, nonchè padre degli dei e degli uomini, che assomiglia principalmente a Ba'al, ma nello stesso tempo mantiene dei caratteri degli dei del cielo veri e propri: per esempio, come An (Anu), e a differenza di 'El, non ha un culto preminente ma, questa volta alla stessa maniera di An (Anu) e 'El, assume la qualifica di benigno progenitore, tanto per gli esseri umani quanto per gli dei. Al di là di tutte queste somiglianze incrociate, Zeus, che è in fin dei conti l'equivalente di Ba'al, dovrebbe morire e risorgere come il dio ugaritico, e invece, colui che muore e risorge è suo figlio Dioniso. Anche se a questo punto c'è una notevole deviazione dal modello più conosciuto, nell'episodio in cui Dioniso muore e ritorna alla vita si ripresentano accenti molto simili a quelli del mito di Inanna, Ba'al e Osiride: viene ucciso e fatto a pezzi (come muore

Osiride, ma anche come muore Mot nel mito di Ba'al) da divinità antiche e maligne, i Titani, che rappresentano quel passato neanche troppo lontano che Zeus aveva sconfitto. I Titani sembrano un po' la Tiamat mesopotamica, o il Mot e Yam del *Ciclo di Ba'al*, che sono designati come creature divine, ma piuttosto mostruose e pericolose. Dioniso, poi, resuscita, e anche qui le variazioni sul tema son parecchie. In una di esse, il dio ritorna alla vita in una maniera che sembra magica, poichè Demetra rimette insieme i pezzi del suo corpo straziato, alla stessa stregua di Enki (Ea) che salva Inanna (Ishtar) mandando al regno di Ereshkigal due creature che hanno poteri magici e che con un *escamotage* la riscattano, o della stessa Iside, che compie un rituale magico per permettere al marito di ritornare alla vita.

Per quel che riguarda il carattere divino di Dioniso, invece, questi è un dio che ha chiaramente un'origine vegetale, sebbene si specializzò verso altri ambiti grazie ai quali è immediatamente riconoscibile (il vino e la "follia" anzitutto). Ha cioè una connessione indiretta con la natura, come ce l'hanno Inanna e Ba'al, e come la dea sumera è legato per famiglia agli dei del cielo, laddove Ba'al è egli stesso un dio della pioggia. Se quindi regge l'idea che neppure Dioniso possa morire per l'importanza che ha per i Greci e le similitudini con gli altri sono patenti, c'è ancora quell'anomalo particolare di Zeus che non muore e del perchè muore Dioniso e non lui. In realtà, dello stesso Zeus si diceva che fosse morto, specie nelle tradizioni cretesi, l'isola che lo aveva accolto quando, infante, fu sottratto alla follia di Crono e protetto fino all'età adulta quando si riappropriò del ruolo che gli spettava, ma è ancora più fondata la teoria di una identità fra padre e figlio che potette farli confondere e rendere scambiabili.

Lasciata da parte la morte e resurrezione divina, c'è poi un altro aspetto che avvicina Dioniso a Ba'al e a Inanna, ed è la catabasi. Del dio greco si diceva che era andato all'inferno a riprendere sua madre Semele, a cui aveva poi fatto dono dell'immortalità. La storia del dio "salvatore", che riscattava qualcuno dalla buia esistenza nell'Ade, è di solito interpretata come il paradigma perfetto delle credenze che girano intorno alle religioni misteriche e alle iniziazioni, in cui Dioniso, assieme a altre divinità, copriva un ruolo sostanzioso. Contrariamente a ciò, la discesa agli inferi così come appare nelle fonti mesopotamiche e ugaritiche, offre un'altra interpretazione, che si ricollega all'idea che la catabasi altro non è se non la metafora della morte stessa. Soprattutto la letteratura della Mesopotamia conserva molti esempi di divinità che vengono portate all'aldilà e, come risultato, muoiono. Fra di esse proprio quello della

grande Inanna (Ishtar), che va all'inferno *sua sponte*, e vi incontra la morte, e così in Ugarit, Ba'al muore nel momento in cui intraprende il cammino per raggiungere il regno sotterraneo di Mot. Nella stessa maniera, a mio parere, il *discensus ad inferos* di Dioniso, prima di essere il paradigma della salvezza, è un'altra forma con cui si raccontò della sua morte.

Un'ultima puntualizzazione a tal proposito può aiutare a vedere più chiaramente quello di cui sto parlando. Si potrebbe essere tentati di interpretare la catabasi di Dioniso alla luce di quella parimenti famosa di Persefone in Grecia, o di Dumuzi, in certe tradizioni mesopotamiche, per esempio così come è raccontata nel mito sumero di Inanna che va all'aldilà. Le differenze saltano subito all'occhio, e si nota che siamo di fronte a tipologie diverse. Per esempio, fatto salvo che Persefone e Dumuzi sono divinità "minori", cosa che già preclude il paragone con Dioniso, secondo quanto detto prima sulla natura degli dei, essi sono portati all'inferno contro la loro volontà e solo dopo vari avvenimenti si decide che passino una parte dell'anno sottoterra e una parte sulla terra: ci rendiamo subito conto del motivo dell'alternanza, che invece non è possibile ritrovare nella storia di Dioniso. Le poche fonti che abbiamo, infatti, non parlano mai di una catabasi e anabasi periodica, ma lasciano intendere che Dioniso discenda all'inferno una volta, probabilmente perchè è morto, e, parimenti, risalga una volta soltanto. È chiaro, quindi, che le modalità della sua catabasi sono senza dubbio più vicine a quelle di Inanna (Ishtar) o di Ba'al, e ne assumono gli stessi significati.

Eppure, c'è ancora qualcosa di singolare nella figura di Dioniso a proposito di queste storie. In alcune delle sue leggende, diverse da quelle analizzate prima, appaiono anche motivi letterari e religiosi che abbiamo visto essere caratteristici degli dei "minori", come quello dell'alternanza o del sonno, che rivelano un centralissimo legame con la vegetazione. A Delfi, il figlio di Zeus si alterna con Apollo, apparendo e riapparendo al ritmo delle stagioni. E, se mettiamo insieme i pezzi sparsi di questo *puzzle*, nel tempo in cui è assente dalla terra dovrebbe dimorare all'inferno, dove, ci dicono alcune fonti (per esempio Plutarco), dorme e dove, sembra possibile dedurre da altri testi ancora (come gli inni orfici) si risveglia con la bella stagione e porta con sé i frutti dei campi.

In definitiva, abbiamo visto che Dioniso dovrebbe essere inserito a diritto, per origine e personalità, nel gruppo degli dei "maggiori", quelli di cui si predica la morte violenta e resurrezione. È stato pure detto, però, che la morte poteva essere narrata con

svariate risorse letterarie e prendere le forme più disparate di una catabasi, di una alternanza fra due mondi separati, o del sonno, e che queste ultime circostanze sembravano piuttosto proprie degli dei “minori”. Siccome la mitologia dionisiaca contempla anche avvenimenti di questo genere, risulta che Dioniso assomiglia anche a loro e che perciò, in base al mito preso in considerazione, sembra un autentico dio della natura, di quelli che scompaiono e riappaiono, e sembra pure, anzi, sembra soprattutto, uno di quelli che muoiono. Alla luce dell’analisi comparativa, è chiaro che Dioniso possiede i tratti distintivi che ogni *dying god* ha, come se fosse un riassunto di tutti essi, e conosce tutte le forme in cui un *dying god* può presentarsi. Alla domanda iniziale se Dioniso possa essere considerato un *dying god*, credo proprio che la risposta sia positiva.

Senza dubbio, non è possibile riuscire ad affrontare in maniera soddisfacente la personalità divina di Dioniso, che ha da sempre attirato le attenzioni degli studiosi più di ogni altro dio greco, e nemmeno poter dare piena soddisfazione a tutti gli interrogativi che nascono dall’appassionante vicenda dei *dying gods*. Anche nella parzialità di questo studio, credo che siano stati fatti dei preziosi passi in avanti nello studio della personalità dionisiaca per quello che riguarda l’idea della morte e resurrezione degli dei, e che quelle obiezioni che da sempre sono apportate non sono più tanto inattacabili: 1) non è più possibile ignorare la sua natura di *dying god* sulla base dell’idea che gli dei greci non muoiono, innanzitutto perchè, come abbiamo visto, non solo rimane il ricordo nella tradizione ellenica delle tombe degli dei, e permangono miti in cui alcune figure divine muoiono, ma anche perchè nella storia delle religioni in generale la figura del dio morente è piuttosto comune, in particolare in tradizioni culturali molto vicine alla greca. 2) non è più possibile dire che Dioniso muore o che compie una catabasi perchè è un eroe, dato che la mentalità greca sembra convivere meglio con l’idea della morte se a morire non è un dio: la tradizione mesopotamica offre una discreta quantità di esempi in cui sono gli dei stessi a morire o a scendere all’inferno e, fra di essi, proprio Ba‘al e Inanna (Ishtar).

Proprio questi due, che tanto somigliano al dio greco in quanto al mito della morte e ritorno alla vita -in tutte le sue forme- hanno più degli altri mostrato di avere quelle caratteristiche imprescindibili alla natura di un dio che muore e risorge, eppure sono stati presi in considerazione meno degli altri: forse è tempo di cambiare l’intera

prospettiva su questo tema e cominciare a considerare Dioniso, Ba'al e Inanna (Ishtar) i prototipi dell'antica figura del *dying god*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abusch, T. 1999, "Ištar", en *DDD*, pp. 848-855.
- , "Marduk", en *DDD*, pp. 1014-1026.
- Aguilar, R. M. 1996, *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. VIII, Madrid.
- Alster, B. 1999, "Tammuz", en *DDD*, pp. 1568-1580.
- Arrigoni, G. 1999, "Perseo contro Dioniso a Lerna", en Conca, F. (ed.), *Ricordando Raffaele Cantarella* (Quaderni di Acme 36), Milano-Bologna, pp. 9-70.
- Assmann, J. 2001, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca-London.
- Attridge, H. W.—Oden, R. A. 1981, *Philo of Byblos, The Phoenician History* (CBQMS 9), Washington D.C.
- Baldacci, M. 1998, *Il libro dei morti dell'antica Ugarit*, Casale Monferrato.
- Batto, B. F. 1987, "The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty", *Biblica* 68, pp. 153-177.
- Baudissin, W. 1911, *Adonis und Eshmun: Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig.
- Baumer, L. E. 1995, "Beobachtungen zur 'Demeter von Eleusis'", *AK* 38, pp. 11-25.
- Baumgarten, A. I. 1981, *The Phoenician History of Philo of Byblos: a Commentary*, Leiden.
- Bérard, C. 1974, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*, Neuchâtel.
- Bernabé, A. 1987, *Textos literarios hetitas*, Madrid.
- 1988, *Himnos homéricos. La "Batracomomaquia"*, Madrid.
- 1998, "Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos", en Sánchez Fernández, C.—Cabrera Bonet, P. (eds.), *En los límites de Dioniso: Actas del Simposio celebrado en el Museo Arqueológico Nacional*, Murcia, pp. 29-39.
- 2002, "Los terrores del Más Allá en el mundo griego. La respuesta órfica", en Díez de Velasco, F. (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, pp. 321-329.
- 2002a, "La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?", *RHR* 219, pp. 401-433.
- 2008, *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid.
- 2008a, "Teogonías órficas", in Bernabé—Casadesús (eds.) 2008, pp. 291-324.
- 2008b, "El mito órfico de Dioniso y los Titanes", en Bernabé—Casadesús (eds.) 2008, pp. 591-607.

- 2008c, “Ex Oriente. Paralelos próximo-orientales de mitos y creencias órficos”, en Bernabé–Casadesús (eds.) 2008, pp. 899-931.
- en prensa, *Dionysus in the Mycenaean World*, en Bernabé–Herrero de Jáuregui–Jiménez San Cristóbal–Martín Hernández (eds.) en prensa.
- en prensa a, “La historia del cazador Kessi”, en *Mitos hititas entre oriente y occidente*.
- en prensa b, “L’epiteto Εἰσαφιώτης e la leggitimità di Dioniso”, en *Studium Sapientiae* in onore di Giulia Sfameni Gasparro.
- en prensa c, “Dioniso en la épica griega arcaica”, en Bernabé–Jiménez San Cristóbal–Santamaría (eds.) en prensa.
- en prensa d, “Tradizioni su Arianna nell’epica da Omero ad Apollonio Rodio”, *Tradizioni mitiche locali nell’epica greca. Colloquio Università degli Studi Roma Tre e American Academy in Roma*, Roma, 22 y 23 de octubre de 2009.
- en prensa e, “Dioniso en la épica griega clásica”, *ibid*.
- Bernabé, A.–Casadesús, F. (eds.) 2008, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid.
- Bernabé, A.–Jiménez San Cristóbal, A. I. 2008, *Instructions for the Netherworld: the Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.
- Bernabé, A.–Jiménez San Cristóbal, A. J.–Santamaría, M. A. (eds.) en prensa, *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia Antigua*.
- Bernabé, A.–Herrero de Jáuregui, M.–Jiménez San Cristóbal, A. I.–Martín Hernández, R. (eds.) en prensa, *Redifining Dionysus*.
- Beschi, L. 1988, “Demeter”, en *LIMC* IV 1, pp. 844-892.
- Bianchi, U. 2005, “Twins”, en *ER*, 14, pp. 9411-9419.
- Black, J.–Green, A. 2008, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London.
- Bolle, K. W. 2005, “Hieros gamos”, en *ER*, 6, pp. 3974-3978.
- Böck, B. 2004, “Überlegungen zum Kult der altmesopotamischen Göttin Inanna”, *Numen* 51, pp. 20-46.
- Bonnet, C. 2005, “Eshmun”, en *ER*, 4, pp. 2840-2842.
- Boyancé, P. 1942, “Le disque de Brindisi et l’Apothéose de Séméle”, en *REA* 44, pp. 191-216.
- 1965-1966, “Dionysos et Séméle”, *RPAA* 38, pp. 79-104.

- Bremmer, J. 2002, *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, New York.
- Bruce-Long, J. 2005, "Underworld", en *ER*, 14, pp. 9451-9458.
- Burkert, W. 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.
- 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London.
- 1983, *Homo necans*, Berkeley-Los Angeles-London.
- 1988, "Katagogia-Anagogia and the Goddess of Knossos", en Hägg, R.—Marinatos, N.—Nordquist, G. C. (eds.), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm, pp. 81-87.
- 1992, *The Orientalizing Revolution*, Cambridge.
- 2001, "La religione greca all'ombra dell'Oriente: i livelli dei contatti e degli influssi", en Ribichini, S.—Rocchi, M.—Xella, P. (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali nella religione greca*, Roma, pp. 21-30.
- 2007, *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid.
- 2009, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona.
- Calvo Martínez, J. L. 2000, "The Katábasis of the Hero", en Pirenne-Delforge, V.—Suárez de la Torre, E. (eds.), *Héros et heroine dans les cultes grecs: acte du colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999* (Kernos Suppl. 10), Liège 2000, pp. 67-78.
- Carpenter, T. H.—Faraone, C. A. 1993, *Masks of Dionysus*, Ithaca-London.
- Casadio, G. 1991, "Dioniso e Semele: morte di un Dio e resurrezione di una donna", en Berti, F. (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del convegno internazionale Comacchio 3-5 novembre 1989*, Comacchio 1991, pp. 361-377.
- 1994, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma.
- 1996, "Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto", en Gallo, I. (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo*, Ravello, 29-31 maggio 1995, Napoli.
- 1999, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.
- 2003, "The Failing Male God: Emasculation, Death and Other Accidents in the Ancient Mediterranean World", *Numen* 50, pp. 231-268.
- Chiodi, S. M. 2005, "An", en *ER*, 1, pp. 301-303.
- Clark, R. J. 1979, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam.

- Colpe, C. 1969, "Zur Mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen", en *lišam mithurti, Festschrift W. v. Soden*, Kevelaer, pp. 23-44.
- Cook, A. 1914, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge.
- Cooper, A. M. 2005, "Phoenician Religion", en *ER*, 11, pp. 7128-7133.
- Cosi, D. M. 2005, "Castration", en *ER*, 3, pp. 1450-1453.
- Culianu, I. P.-Aveni, A. F. 2005, "Sky", en *ER*, 12, pp. 8425-8432.
- Dalley, S. 2003, "The Descent of Ishtar to the Underworld (1. 108)", en Hallo, W. W. – Lawson Younger Jr., K. (eds.), *The Context of Scripture. Vol. 1. Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden-Boston, pp. 381-384.
- Dalley, S. (ed.) 1991, *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford.
- Daraki, M. 2005, *Dioniso y la diosa Tierra*, Madrid [edición original: *Dionysos et la déesse Terre*, Paris 1985].
- De Freitas, L. 2005, "Labyrinth", en *ER*, 8, pp. 5274-5279.
- de Moor, J. C. 1971, *The Seasonal Pattern of the Ugaritic Myth of Ba'lu* (AOAT 16), Neukirchen-Vluyn.
- Del Olmo Lete, G. 1996, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Sabadell (Barcelona).
- 1998, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Barcelona.
- 1999, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda, Maryland.
- de Vaux, R. 1933, "Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris", *RB* 42, pp. 31-56.
- Detienne, M. 1972, *Les jardins d'Adonis*, Paris [traducción española: *Los jardines de Adonis: la mitología greca de los aromas*, Madrid 1983].
- Dietrich, B. C. 1958, "Dionysus Liknites", *CQ New Series* 8, pp. 244-248.
- Dirven, L. 1997, "The Author of *De Dea Syria* and his Cultural Heritage", *Numen* 44, pp. 153-179.
- Dover, K. 1993, *Aristophanes Frogs*, Oxford.
- Durand, J. M. 1997, *Les documents épistolaires du palais de Mari* (LAPO 16), Paris, pp. 146-151 (38).
- Edmonds III, R. G. 2004, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the Orphic 'Gold Tablets'*, Cambridge.

- en prensa, “Dionysus in Egypt? Epaphian Dionysus in the Orphic Hymns”, en Bernabé–Herrero de Jáuregui–Jiménez San Cristóbal–Martín Hernández (eds.) en prensa.
- Eliade, M. 1985, *Patterns in Comparative Religion*, London.
- Eliade, M.–Sullivan, L. E. 2005, “Deus otiosus”, en *ER*, 4, pp. 2309-2313.
- Faraone, C. en prensa, “Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysus: The Thracian and Thessalian Pattern”, en Bernabé–Herrero de Jáuregui–Jiménez San Cristóbal–Martín Hernández (eds.) en prensa.
- Farber, G. 1987, “Me”, en *RLA*, 7, pp. 610-613.
- Fauth, W. 1967, “Zagreus”, en *RE IX A 2*, coll. 2221-2283.
- Feliu, L. 2003, *The God Dagan in Bronze Age Syria*, Leiden.
- Foster, B. 2005, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Potomac, MD.
- Foucart, G. 1920, “Sky and Sky-Gods”, en Hastings, J., *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, Edinburgh 1908-1926, 11, pp. 580-585.
- Frankfort, H. 1948, *Kingship and the Gods*, Chicago.
- 1951, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern religions*, Oxford.
- 1958, “The Dying God”, *JWI* 21, pp. 141-151.
- Frazer, J. G. 1907-1915, *The Golden Bough*, London.
- Frymer-Kensky, T. 1983, “The Tribulations of Marduk. The So-Called “Marduk Ordeal Texts”, *JAOS* 103, n° 1, pp. 131-141.
- Frymer-Kensky, T.–Pettinato, G., “Enuma Elish”, en *ER*, 3, pp. 2809-2812.
- García Trabazo, J. V. 2002, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias y rituales*, Madrid.
- George, A. 1999, *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*, Oxford.
- Gese, H. 1970, “Die Religionen Altsyriens”, en Gese, H.–Höfner, M.–Rudolph, K. (eds.), *Die Religionen Altsyrien, Altarabiens und der Mandäer* (Die Religionen der Menschheit 10, 2) Stuttgart, pp. 194-195.
- Gibson, J. C. L. 1987, “The Theology of the Ugaritic Baal Cycle, *Or* 53, pp. 202-219.
- Gil L., 2011, *Aristófanes Comedias II Las Nubes-Las Avispas-La Paz-Las Aves*, Madrid.
- Ginsberg, H. L. 1969, “Ugaritic Myths, Epics and Legends”, en Pritchard, J. B., *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, Princeton, pp. 139-155.

- Graf, F. 1974, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, pp. 141-150.
- 2005, "Zeus", en *ER*, 14, pp. 9951-9954.
- 2007, "What is Ancient Mediterranean Religion?" en Johnston, S. Iles (ed.), *Ancient Religions*, Cambridge and London, pp. 3-16.
- Graf, F.–Johnston, S. I. 2007, *Ritual Texts for the Afterlife*, New York.
- Greenfield, J. C. 1999, "Hadad", en *DDD*, pp. 716-726.
- Groneberg, B. 2004, *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*. Düsseldorf-Zürich.
- Grottanelli, C.–Mander, P. 2005, "Kingship: Kingship in Ancient Mediterranean World", en *ER*, 8, pp. 5154-5169.
- Harrison, J. E. 1903, "Mystica Vannus Iacchi", *Journal of Hellenic Studies* 23, pp. 296 ss.
- Heidel, A. 1942, *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation*, Chicago.
- Helck, W. 1971, *Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheit*, München.
- Helm, R. (ed.) 1956, *Eusebius Werke. Siebender Band. Die Chronik Des Hieronymus. Hieronymi Chronicon*, Berlin.
- Henninger, J.–Antes, P. 2005, "New Year Festivals", en Jones 2005, vol. 10, pp. 6589-6595.
- Henrichs, A. 1984, "Loss of Self, Suffering, Violence: the Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard ", *HSCP* 88, pp. 205-240.
- 1994, "Der rasende Gott: Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur", en Dihle, A. et al. (eds.): *Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens*, Berlin- New York.
- 1996, "Dionysus", en *Oxford Classical Dictionary*, Oxford-New York, pp. 479-482.
- 2011, "Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I-II)", en Herrero de Jáuregui, M.–Jiménez San Cristóbal, A. I.–Luján Martínez, E. R.–Martín Hernández, R.–Santamaría Álvarez, M.A.–Torallas Tovar, S. (eds.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin-Boston, pp. 61-68.

- Herrero de Jáuregui, M. 2010, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York.
- en prensa, “Dioniso en los himnos homéricos”, en Bernabé-Jiménez San Cristóbal-Santamaría (eds.) en prensa.
- Herrero Ingelmo, M.C. 1994, *Pausanias. Descripción de Grecia*. Libros VII-X, Madrid.
- 1994, *Pausanias. Descripción de Grecia*. Libros I-II, Madrid.
- Heerma van Voos, M. 1999, “Osiris”, en *DDD*, pp. 1226-1230.
- Herrmann, W. 1999 “Baal”, en *DDD*, pp. 249-263.
- 1999a, “El”, en *DDD*, pp. 274-278.
- Hiller Von Gaertringen, F. 1904, “III Rhodos”, en Chaviaras, D.—Hiller Von Gaertringen, F.—Saridakis, S., *Inscripfen von Syme, Teutlussa und Rhodos*, (JÖAI 7), pp. 81- 94.
- Hinz, V. 1998, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Grecia*, Wiesbaden.
- Hoftijzer, J.—Jongeling, K. 1995, *Dictionary of The North-West Semitic Inscriptions*, Leiden-New York-Köln.
- Hornung, E. 1999, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca-London.
- Hutter, M. 2011, “Sterbende Götter”, en *RLA* 13, 1/2.
- Isler-Kerényi, C. 1997, “La madre de Dioniso”, *AION*, pp. 87-103.
- Izre’el, S. 2001, *Adapa and the South Wind*, Winona Lake, Indiana.
- Jacobsen, T. 1976, *The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven-London.
- 2005, “Mesopotamian Religion” en *ER*, 9, pp. 5946-5963.
- Jacobsen, T.—Mander, P., “Mesopotamian Religion: History of Study”, *ibid*, pp. 5967-5971.
- Jeanmaire, H. 1951, *Dionysos, histoire et culte de Bacchus*, Paris.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. 2002, *Rituales órficos*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid (ed.en CDRom 2005).
- 2007, “El culto de Baco en una inscripción Rodia del s. II-III d.C.”, *SMSR* 76, pp. 135-164.
- 2009, “Dioniso Melanégida”, en *Perfiles de Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Valencia 22-26 octubre de 2007) vol. 1, Madrid, pp. 621-629.

- Johnston, S. I.–McNiven, T. J. 1996, “Dionysos and the Underworld in Toledo”, *MH* 53, pp. 25-36.
- Jouan, F. 1966, *Euripide et les légends des chants cypriens des origines de la guerre de Troie à l'Illiade*, Paris.
- Katz D. 2003, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, Maryland.
- Kerényi, K. 1933, “Anodos-Darstellung in Brindisi”, *ARW* 30, pp. 271-307.
 ———1998, *Dionisios (sic). Raíz de la vida indestructible*, Barcelona [edición original: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Viena, 1976]
- Kern, O. 1901, “Demeter”, en *RE* IV, 2, coll. 2713-2764.
- Kirk, G. S. 1970, *Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Culture*, Berkeley-Los Angeles.
 ———1974, *The nature of Greek Myths*, Harmandsworth.
- Kossatz-Deissman, A. 1994, “Semele”, en *LIMC* 1994, VII, 1, pp. 718-726.
- Kramer, S. N. 1980, “The Death of Dumuzi: a New Sumerian Version”, *AnSt* 30, pp. 5-13.
- Kretschmer, P. 1890, “Semele und Dionysos”, en Robert, C. (ed.), *Aus der Anomia, Archaeologische Beitræge zur Erinnerung an Berlin dargebracht*, Berlin 1890, pp. 17-29.
- Laessøe, J. 1995, *Studies on the Assyrian Ritual and Series bît rimki*, Copenhagen.
- Lambert, W.G. 1973, “Studies in Nergal”, *BiOr* 30, pp. 355-363.
 ———1987, “Lugal-irra and Meslamtaea”, en *RLA*, 7, pp. 143-145.
 ———1990, “A New Babylonian Descent to the Netherworld”, en Abusch, T.–Huehnergard, J.–Steinkeller, P., *Lingering over words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*, Atlanta, pp. 289-300.
- Lambrechts P., 1955, “La ‘resurrection’ d’Adonis”, en *Melanges I. Lévy*, Brussels, pp. 207-240.
- Lancillotti, M.G. 2001, “Attis, il caro estinto”, en Xella, P. (ed.) *Quando un dio muore. Morti e assenza divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona.
- Lang, C. H. 2005, “Cosmogony”, en *ER*, 3, pp. 1985-1991.
- Lapinkivi, P. 2010, *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection*, Winona Lake, Indiana.
- Lesko, L. H.–Mastrocinque, A. 2005, “Osiris”, en *ER*, 10, pp. 6919-6922.

- Lipiński, E. 1973, "Eshmun, 'healer'", *Annali dell'Institutio Orientale di Napoli* 23, pp. 161-183.
- 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (StPhoen 14=OLA 64), Leuven.
- 2005, "Adad", en *ER*, 1, pp. 27-29.
- 2005a, "Adonis", en *ER*, 1, pp. 34-36.
- 2009, *Reshef: a Syro-Canaanite Deity*, Leuven.
- López-Ruiz, C. 2010, *When the Gods were born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge-London.
- López Salvá, M. 1987, *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. III, Madrid.
- 1989, *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. V, Madrid.
- Mannhardt, W. 1875-1876, *Wald-und Feldkulte*, Berlin.
- Mander, P. 2005, "Dumuzi", en *ER*, 4, pp. 2520-2523.
- Merlo, P.–Xella, P. 2001, "Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi greci?", en Ribichini, S.–Rocchi, M.–Xella, P. (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma, pp. 281-297.
- Mettinger T. N. D. 2001, *The Riddle of Resurrection. "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*, Stockholm 2001.
- Morand, A. F. 2001, *Études sur les Hymnes orphiques*, Leiden-Boston-Köln.
- Moret, J. M. 1993, "Les depart des Enfers dans l'imagerie apulienne", *RA* 2, pp. 293-351.
- Nilsson, M. P. 1919, "κάθοδος", en *RE* X 2, coll. 2521-2522.
- 1919a, "Katagogia", en *RE* X 2, col. 2459.
- 1932, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, London, pp. 170-174.
- 1950², *Minoan-Mycenean Religion*, Lundt.
- Oden, R. A. 1977, *Studies in Lucian's De Dea Syria*, Missoula.
- Ortega, A. 1984, *Píndaro, Odas y Fragmentos*, Madrid.
- Otto, W. 1997, *Dioniso. Mito y culto*, Madrid [edición original: *Dionysos. Mythos und Kult*, Frankfurt, 1933, 21948].
- Pardee, D. 1997, "Ugaritic Myths", en Hallo W. W.–Lawson Younger Jr., K. (eds.), *The Context of Scripture*, vol.1, Leiden-New York-Köln.

- 2002, *Ritual and Cult at Ugarit*, Leiden-Boston-Köln.
- Parker, S. (ed.) 1997, *Ugaritic Narrative Poetry*, Atlanta 1997.
- Periago Lorente, M. 1987, *Porfirio Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, Madrid.
- Pettinato, G. 2005, “Inanna”, en *ER*, 7, pp. 4402-4406.
- 2005a, “Mesopotamian Religion: An Overview [Further Consideration]”, *ibid.*, pp. 5963-5967.
- Piccaluga, G. 1977, “Adonis, i cacciatori falliti e l’avvento dell’agricoltura”, en Gentili, B.–Paioni, G. (eds.), *Il mito Greco: Atti del Convegno Internazionale, Urbino 7-12 maggio 1973*, Roma, pp. 33-48.
- Piérart, M. 1994, “Le tombeau de Dionysos à Delphes”, en Bodelot, C.–Koch, R.–Reisdoerfer, J.–Wolter, E. (eds.), *Ποικίλα. Hommage à Othon Scholer*, Luxembourg, pp. 137-154.
- 1996, “La mort de Dionysos à Argos”, en Hägg, R. (ed.), *The Role of Religion in Early Greek Polis*, Stockholm, pp. 141-151.
- Pope, M. 1955, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden.
- Pope, M. H.–Röllig, W. 1983, “Syrien: Die Mythologie der Ugariter und Phönizier”, en Haussig, H. W. (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, vol. 1. *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stuttgart, pp. 217-312.
- Pordomingo Pardo, F.–Fernández Delgado, J. A. 1995, *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. VI, Madrid.
- Rahmouni, A. 2008, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*. Translated by J. N. Ford, Leiden-Boston.
- Reinach, T. 1904, “Inscriptions des îles (Ios, Délos, Rhodes, Chypre)”, *REG* 17, pp. 196-214.
- Ribichini, S. 1981, *Adonis: aspetti orientali di un mito greco*, Roma.
- 1999, “Adonis”, en *DDD*, pp. 12-17.
- 1999a, “Eshmun”, en *DDD*, pp. 583-587.
- 1999b, “Melqart”, en *DDD*, pp. 1053-1058.
- 2001, “La scomparsa di Adonis”, en Xella P. (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona, pp. 97-114.
- Riccardo, G. 2005, “Kingship”, en *ER*, 8, pp. 5154-5161.
- Ricciardelli, G. 2000, *Gli inni orfici*, Milano.

- 2008, “Los himnos órficos”, en Bernabé–Casadesús (eds.) 2008, pp. 325-348.
- Richardson, N. J. 1974, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- Riedweg, C. 2005, *Pythagoras: his Life, Teaching, and Influence*, Ithaca-London.
- Ringgren, H. 2005, “Resurrection”, en *ER*, 11, pp. 7762-7768.
- Rodríguez de Sepúlveda, M. 1985, *Apolodoro. Biblioteca*, Madrid.
- Roller, L. E. 2005, “Cybele”, en *ER*, 3, pp. 2108-2111.
- Schwemer, D. 2001, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Harrasowitz.
- Scurlock, J. A. 1991, “Taklimtu: A Display of the Grave Goods?” *NABU* 1991 n° 1, p. 3.
- Seaford, R. 2006, *Dionysos*, London-New York.
- Sefati, Y. 1998, *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Ramat-gan.
- Servais-Soyez, B. 1981, “Adonis”, en *LIMC*, I, 1, pp. 222-229.
- Sfameni Gasparro, G. 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- 2005, “Demeter and Persephone”, en *ER*, 4, pp. 2268-2272.
- Siikala, A. L.–Diez de Velasco, F. 2005, “Descent into the Underworld”, en *ER*, 4, pp. 2295-2300.
- Smith, J. Z. 1987, “Dying and Rising Gods”, en Eliade, M. (ed.), *Encyclopedia of Religions*, New York, vol. 4, pp. 521-527.
- 1978, *Map is not Territory*, Leiden.
- 1990, *Drudgery Divine. On the comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London.
- 2005, “Dying and Rising Gods”, en *ER*, 4, pp. 2535-2540.
- Smith, M. S. 1986, “Baal in the Land of Death”, en *UF* 17, pp. 311-314.
- 1997, “The Baal Cycle”, en Parker (ed.), pp. 81-180.
- 1997a, “The death of ‘Dying and Rising God’ in the Biblical World. An Update, with special reference to Baal in the Baal cycle”, *SJOT* 11, pp. 257-313.
- 1994, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I: Introduction, with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*. VTSup 55, Leiden.
- Smith, M. S.–Bloch-Smith, E. M. 1988, “Death and Afterlife in Ugarit and Israel”, *JAOS* 108, pp. 277-284.

- Smith, M. S.–Pitard, W. T., *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II: Introduction, with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, Leiden-Boston.
- Sommerfield, W. 1987-1990, “Marduk. A Philologisch. I. in Mesopotamien”. En *RLA*, 7, pp. 360-370.
- Spineto, N. 2005, *Dionysos a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*, Roma.
- Suárez de la Torre, E. ‘Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos’, en Sánchez Fernández, C.–Cabrera Bonet, P. (eds.), *En los límites de Dioniso: Actas del Simposio celebrado en el Museo Arqueológico Nacional*, Murcia, pp. 17-28.
- Tassignon, I. 2003, “Dionysos et les katagôgies d’Asie Mineure”, en Motte A.–Ternes, Ch. M. (eds.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Roma Antiques*, Turnhout, pp. 81-98.
- Tortorelli, M. 2006, *Figli della terra e del cielo stellato: testi orfici con traduzione e commento*, Napoli.
- Turcan, R.–Tommasi, C. O. 2005, “Apotheosis”, en *ER*, 1, pp. 437-441.
- van Hoorn, G. 1949-1951, “La résurrection de Dionysos Liknites”, *BABesch* 24-26, pp. 7-10.
- Veneri, A. 1986, “Dionysos”, en *LIMC* III, 1, pp. 414-420.
- Verbruggen, H. 1981, *Le Zeus crétois*, Paris.
- Versnel, H. S. 1990, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes*, Leiden.
- 1993, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln.
- Vidal-Naquet, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981 [traducción española: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro*, Barcelona 1983].
- Villanueva Puig, M. C. 1986, “À propos des Thyiades de Delphes”, en *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l’École Française de Rome*, Rome 24-25 mai 1984, Roma, pp. 31-51.
- von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal* (AOAT 11), Kevelaer and Neukirchen-Vluyn 1971.
- Seyrig, H. 1945, “Antiquités syriennes 39. Héraclès-Nergal”, *Syria* 24, pp. 62-80.
- Thurn I. (ed.), *Malalae Chronographiae*, Berlin-New York 2000.
- Torres Esbarranch, J. J. 2004, *Diodoro Sículo. Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Madrid.

- Wagner, G. 1962, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, Zürich and Stuttgart.
- Walls, N. H. 2005, “Baal”, en *ER*, 2, pp. 723-725.
- 2005a, “El”, en *ER*, 4, pp. 2742-2743.
- West, M. L. 1966, *Hesiod Theogony*, Oxford.
- 2008, “Los poemas órficos y la tradición hesiódica”, en Bernabé-Casadesús 2008, pp. 279-289.
- 1997, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford.
- Whitman, C. 1964, *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge 1964.
- Wiggerman, F.A.M. 1999, “Nergal. A. Philologisch.”, *RLA*, 9, pp. 215-223.
- 2000, “Nin-azu”, *RLA*, 9, pp. 329-335.
- 2011, “Agriculture as Civilization: Sages, Farmers, and Barbarians”, en Radner, K.-Robson E. (eds.), *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, pp. 663-689.
- Will, E. 1975, “Le rituel des adonies”, en *Syria* 52, pp. 93-105.
- Willets, R. F. 1962, *Cretan Cults and Festivals*, London.
- Yamauchi, E.M. 1966, “Additional Notes on Tammuz”, *JSS* 11, pp. 10-15.
- Zuntz, G. 1971, *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford.

ÍNDICES

Índice de abreviaturas

Las citas de autores antiguos y obras han sido abreviadas según el Diccionario Griego-Español (*DGE*). Las abreviaturas bibliográficas de revistas científicas aparecen según el *Clavis Periodicum* (J. L. Arcaz Pozo- J. J. Caerols Pérez-A. L. Fonseca, *Clavis Periodicum. Índice de publicaciones periódicas del mundo antiguo*, Madrid 1995).

Bajo estas líneas expongo las abreviaturas más frecuentemente utilizadas en la tesis:

CIS = *Corpus inscriptionum Semiticarum*

DDD = K. van der Toorn-B. Becking-P. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Boston, 1999.

ER = L. Jones, *Encyclopedia of Religion*, Detroit 2005².

KTU = M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín (eds.), *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (*KTU* second enlarged edition), Münster 1995.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

OF = A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci testimonia et fragmenta*, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Monachii et Lipsiae, fasc. I, 2004, fasc. II, 2005.

RE = *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*.

RLA = *Reallexicon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*.

SAA = State Archives of Assyria.

Para los mitos sumerios y acadios sigo las siguientes abreviaturas:

Desc. In. = Descenso de Inanna.

Desc. Ish. = Descenso de Ishtar.

Nerg. y *Er.* = Nergal y Ereshkigal.

Gilg. y *Enk.* = Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá.

En. y *Nin.* = Enlil y Ninlil.

M. de Ur. = La muerte de Ur-namma.

Ning. M. A. = Viaje de Ningishzida al Más Allá

INDICE DE PASAJES

Graeca et Latina

A

A., *A.* 569: p. 142
 A., *A.* 1361: p. 142
 A., *Eu.* 69: p. 236
 A., *Eu.* 321ss.: p. 236
 A., *Eu.* 500: p. 169
 A., *Frr.* 221-224 Radt: p. 161
 A., *Fr.* 5: p. 164
 A., *Fr.* 288: p. 164
 A., *Supp.* 213: p. 121
 A., *Th.* 699: p. 163
 Alc., *Fr.* 338, 10: p. 39
 Ammon., *in Int.* 28, 25: p. 39
 Amm. Marc., *Res Gestae*, 22, 9, 15: p. 146
 Anon. Mythograph., p. 348
 Westermann: p. 249
 Apoll. *Disc.* 1, 24, 6: p. 39
 Apollod. 1, 1-2, 1: p. 192
 Apollod. 1, 2 ss.: p. 248
 Apollod. 1, 3, 3: p. 101
 Apollod. 1, 9, 2: p. 151
 Apollod. 2, 5, 10: p. 234
 Apollod. 2, 5, 12: p. 237
 Apollod. 2, 7, 7: p. 150
 Apollod. 3, 4, 2 ss.: p. 240
 Apollod. 3, 4, 3: p. 151, 161 (bis), 248
 Apollod. 3, 5, 3: p. 30, 224
 Apollod. 3, 10, 3ss.: p. 147
 Apollod. 3, 14, 4: p. 40, 57, 113
 Apollod. 3, 14, 7: p. 167
 Apollod. 3, 14, 8: p. 248
 Apollod. 3, 29: p. 238
 Apollod. ap. St. Byz. s.v. Ἀκρόρεια: p. 165
 Ar., *Ach.* 504: p. 167
 Ar., *Ach.* 1155: p. 167
 Ar., *Ec.* 1073: p. 142
 Ar., *Fr.* 478: p. 248
 Ar., *Lys.* 387-396: p. 58
 Ar., *Nub.* 369ss.: p. 39
 Ar., *Ra.* 111-114: p. 250

Ar., *Ra.* 482: p. 167
 Ar., *Th.* 988: p. 166
 Arist., *Ath.* 57, 1: p. 167
 Aristid., *Dion.* 1: p. 175
 Arnob., *Nat.* 5, 5-7: p. 62
 Arnob., *Nat.* 5, 16-17: p. 63
 Arnob., *Nat.* 5, 19: p. 60
 Arr., *An.* 2, 16, 3: p. 160
 Ath. 30b: p. 161
 Ath. 165: p. 165
 Ath., 392 d-e: p. 133
 Ath. 465a: p. 248
 Aug., *Civ.* 2, 4: p. 61
AP 6, 165, 7 (Phalaec.): p. 165
 A. R. 2, 217ss.: p. 236
 A. R. 4, 309: p. 234
 A. R. 4, 891-919: p. 236
 A. R. 1396: p. 234

C

Call., *Aet.* 43, 117 Pf.: p. 112
 Call., *Fr.* 43 Pf: p. 164
 Call., *Fr.* 117: p. 164
 Call., *Fr.* 643: p. 173
 Call., *H. Iov.* 8-9: p. 27, 217
Carm. Pop. 871 Campbell: p. 254
Certamen 100 Allen: p. 217
 Charit. 4, 5: p. 163
 Cic., *ND* 3, 21: p. 27
 Cic. *ND* 3, 42: p. 72
CIG 4003 [Iconium]: p. 114
CIG 4007 [Iconium]: p. 114
CIG 4441 [Adana]: p. 114
CIS I, 5980: p. 300
 Clem. Al., *Prot.* 2, 17: p. 29
 Clem. Al., *Prot.* 2, 18: p. 29
 Clem. Al., *Prot.* 2, 18, 1: p. 175
 Clem. Al., *Prot.* 2, 19: p. 32
 Clem. Al., *Prot.* 2, 22: p. 32
 Clem. Al., *Prot.* 2, 34: p. 249
 Clem. *Recogn.*, X. 24 (Migne's *Patrologia Graeca*, i. col. 1434): p. 29
 Corn., *Th. Gr. Comp.*, 30: p. 29

Cosmas, *ad Greg. Naz. Orat. c. Iulian.*
2, 32, p. 487: p. 249
CT 58, 40-41: p. 277
Cypria Procl., Arg. 23-24: p. 238
Cyr. Al., *in Isaiam* 18, 1-2: p. 41, 121,
135

D

D., *Cont. Mid.* 10: p. 167
Dam., *in Phd.* 1, 2: p. 174
Dam. *in Phd.* 1, 129: p. 308
Dam., *Isid.*, *apud Phot.*, *Bibl.* 242: p. 62
Dam., *Isid.* §302: p. 74, 134
D. L. 8, 41: p. 237
D. S. 2, 38: p. 161
D. S. 3, 61: p. 27
D. S. 3, 62: p. 29, 160
D. S. 3, 62, 6: p. 138, 176
D. S. 3, 62, 7: p. 167
D. S. 4, 25, 4: p. 226
D. S. 5, 4, 2: p. 251
D. S. 5, 50: p. 248
D. S. 5, 52: p. 161
D. S. 5, 75: p. 160

E

E., *Ba.* 1ss.: p. 240
E., *Ba.* 1-3: p. 161
E., *Ba.* 88-93: p. 161
E., *Ba.* 94-102: p. 161
E., *Ba.* 100: p. 247
E., *Ba.* 977 ss.: p. 169
E., *Ba.* 1017: p. 248
E., *Ba.* 1018: p. 166
E., *Fr.* 472, 2 Kannicht: p. 163
E., *Hec.* 1077: p. 169
E., *Hel.* 1098: p. 108
E., *Hel.* 1469 ss.: p. 101
E., *H. F.* 499: p. 169
E., *H. F.* 870: p. 235
E., *H. F.* 1119: p. 169
E., *Heracl.* 619: p. 237
E., *I. T.* 847-860: p. 168
E., *Med.* 1284ss.: p. 151
E., *Ph.* 810: p. 164
Ecphant., *Fr.* 3: p. 166
Epigr. gr. Kaibel 44: p. 61
Euph., *Fr.* 13 De Cuenca: p. 173

Euph. *Fr.* 86 De Cuenca= 92 Van
Groningen: p. 174
Eus., *Chron.* pag. 54 b 15-18 Helm: p.
172
Eus., *L. C.* 8, 6: p. 60
Eus., *L. C.* 8, 55: p. 56
Eus., *P. E.* 1, 10, 25: p. 74
Eus., *P. E.* 1, 10, 27: p. 72
Eus. *P. E.* 1, 10, 38: p. 74.
Eus., *V. C.* 3, 55: p. 60
Et. gen. B = *Et. Sym.* cod. V = *Et. M.* p.
406, 46 Gaisford: p. 174
Ezeq. 8, 14: p. 64

F

Firm., *De err. prof. relig.* 3: p. 43, 62,
63
Firm., *De err. prof. relig.*, 6: p. 30
Firm., *De err. prof. relig.* 6, 4: p. 175
Firm., *De err. prof. relig.* 9, 1: p. 60

H

Hecat., *FGrHist.* 1 F 27: p. 235
Hdt. 1, 34-45: p. 62, 113
Hdt. 1, 170: p. 54
Hdt. 1, 199, 1-3: p. 201
Hdt. 2, 44: p. 71, 72
Hdt. 2, 62: p. 54;
Hdt. 2, 132: p. 54
Hdt. 3, 62, 4: p. 142
Hdt. 4, 94: p. 237
Heph., 10, 4: p. 55
Heraclit. 22 B 15 Diels-Kranz: p. 164
Hes., *Fr.* 135, 3 Merkelbach-West: p.
114
Hes., *Fr.* 280: p. 237
Hes., *Fr.* 343, 4-15: p. 193
Hes., *Op.* 168: p. 193
Hes., *Op.* 614: p. 163
Hes., *Op.* 803ss.: p. 236
Hes., *Sc.* 249ss.: p. 235
Hes., *Op.* 109-126: p. 211
Hes., *Op.* 168-169: p. 211
Hes., *Th.* 183ss.: p. 236
Hes., *Th.* 191-192: p. 108

Hes., *Th.* 212: p. 235
 Hes., *Th.* 215: p. 234
 Hes., *Th.* 246 ss.: p. 248
 Hes., *Th.* 267: p. 236
 Hes., *Th.* 300: p. 164
 Hes., *Th.* 309: p. 234
 Hes., *Th.* 311: p. 164, 235
 Hes., *Th.* 462: p. 211
 Hes., *Th.* 463ss.: p. 216
 Hes., *Th.* 476: p. 211
 Hes., *Th.* 486: p. 211
 Hes., *Th.* 491: p. 211
 Hes., *Th.* 770: p. 235
 Hes., *Th.* 820-880: p. 193
 Hes., *Th.* 851: p. 193
 Hes., *Th.* 886-900: p. 193
 Hes., *Th.* 897-8: p. 216
 Hes., *Th.* 912-914: p. 75
 Hes., *Th.* 940: p. 240
 Hes., *Th.* 940-942: p. 160
 Hes., *Th.* 947-949: p. 161
 Homerus vid. *Il.* et *Od.*
 Hor., *C.* 2, 19, 29-32: p. 164
 Hor., *C.* 2, 13, 34: p. 235
 Hor., *C.* 2, 19, 20: p. 247
 Hsch. s. v. Ἀδωνις: p. 58
 Hsch. s. v. Δύαλος: p. 248
 Hsch. s. v. εἰραφιωτής: p. 165
 Hsch. s. v. Λιμναγενής: p. 248
 Hsch. s. v. Λίμναι: p. 167
 Hsch. s. v. Ὀσκοφόριον: p. 167
 Hyg., *Astr.* 2, 21: p. 248
 Hyg., *Astr.* 2, 5, 2: p. 249
 Hieron., in *Ezech.* 8, 14: p. 41, 135
 Hieron., in *Ezech.* 3, 8, 14: p. 136, 146
 Hieronym. Phil., *Fr.* 42 W. = D. L. 8, 21: p. 237
 Him. (3), 47, 6 (191 Colonna): p. 302
 Him. (9) 45, 4 (184) = 318 F Bernabé: p. 139
 Him. ix. 4: p. 29
 Him. (14), 48, 7 (198-199): p. 302
 Hippol., *Haer.* 5, 7-10: p. 60
 Hyg., *Astr.* 2, 4: p. 167
 Hyg., *Fab.* 103: p. 238
 Hyg., *Fab.* 104: p. 238
 Hyg. *Fab.* 167: p. 175
 Hyg., *Fab.* 251: p. 238
 Hymn. Hom. Bacch. 1, 56-57: p. 160
 Hymn. Hom. Bacch. 7: p. 162

Hym. Hom. Bacch. 26, 1: p. 161
 Hymn. Hom. Bacch. 26, 3: p. 161
 Hymn. Hom. Ven. 218 ss.: p. 108

I

I., *A. I.* 8, 5, 3: p. 72, 134
 I., *A. I.* 8, 144-146: p. 299
 I., *Ap.* 1, 116-119: p. 72, 133, 299
 IG I 374: p. 58
 Il. 2, 302: p. 235
 Il. 2, 695-710: p. 238
 Il. 3, 374: p. 108
 Il. 3, 454: p. 235
 Il. 5, 370 ss.: p. 108
 Il. 6, 132-133: p. 161
 Il. 6, 133: p. 160
 Il. 6, 134-135: p. 173
 Il. 7, 368: p. 235
 Il. 9, 571ss.: p. 236
 Il. 14, 201: p. 197
 Il. 14, 325: p. 160, 163
 Il. 14, 326: p. 75
 Il. 15, 286-287: p. 142
 Il. 16, 148ss.: p. 236
 Il. 18, 39 ss.: p. 248
 Il. 18, 537: p. 235
 Il. 19, 259ss.: p. 236
 Il. 19, 400: p. 236
 Il. 20, 105: p. 108
 Il. 21, 55-58: p. 142
 Il. 23, 78: p. 235
 Il. 23, 101: p. 235
 Il. 24, 551: p. 114
 Il. 24, 795: p. 114
 Io. Lyd., *De mens.* 4, 51: p. 175
 Io. Mal. 2, 15, 30-39 Thurn: p. 172
 Iul., *Or.* 5, 165 B, 174 A-B: p. 63
 Iust. Phil., *Apol.* 1, 25: p. 60

L

Lact., *Inst.*, 1, 2: p. 27
 Lact., *Inst.* 1, 21, 27: p. 165
 Luc., *D. Mort.* 23: p. 238
 Luc., *Philopatr.* 10: p. 27
 Luc., *Philops.* 3, *ITr.* 45: p. 27

Luc., *Salt.* 39: p. 175
 Luc., *Syr. D.* 6: p. 135, 201
 Luc., *Syr. D.* 6-7: p. 40
 Luc., *Syr. D.* 9: p. 56
 Luc., *Syr. D.* 15: p. 62
 Lyc., *Alex.* 577: p. 165
 Lyric. *Adesp.* 11b.1 (PMG 929): p. 302

M

Macr., *Comm.* 1, 12, 12: p. 29
 Macr., *Sat.* 1, 21, 1: p. 56
 Macr., *Sat.* 1, 21, 7-11: p. 61
 Mela 3, 7, 112: p. 27
 Min. Fel., *Oct.*, 21: p. 27
 Mynias *Fr.* 1 y *Fr. dub.* 7 Bernabé: p. 237
Mythographi Vaticani, ed. G. H. Bode (Cellis, 1834), iii.12.5, p. 246: p. 29
 Nonn., *D.* 6, 155-205: p. 29
 Nonn., *D.* 6, 197: p. 248
 Nonn., *D.* 12, 170: p. 167
 Nonn., *D.* 40, 311-580: p. 71
 Nonn. Ab., *ad Gregor. Naz. Inv.* 1, 37: p. 249

O

Od. 5, 125-129: p. 75
Od. 5, 333ss.: p. 151
Od. 9: p. 234
Od. 11: p. 253
Od. 11, 43: p. 235
Od. 11, 109: p. 121
Od. 11, 321-325: p. 161
Od. 11, 601-604: p. 150
Od. 11, 631: p. 237
Od. 11, 633: p. 235
Od. 12, 39-54: p. 236
Od. 12, 158-200: p. 236
Od. 17, 475: p. 236
Od. 24, 1: p. 235
Od. 24, 6: p. 235
Od. 24, 12: p. 234
OF 8 Bernabé: p. 238
OF 27: p. 113
OF 34: p. 112

OF 225: p. 192
OF 321-323: p. 308
OF 322 II: p. 308
OF 386-397: p. 238, 251
OF 713-716: p. 237
OF 978-999: p. 237
 Olymp., in *Plat. Phead.* 67 c: p. 137
 Opp., *Kyn.* 4, 237-241; 265-276: p. 161
Orph. H. 30, 5: p. 163
Orph. H. 52, 7: p. 163
Orph. H. 40 y 41: p. 238
Orph. H. 45, 3: p. 163
Orph. H. 45, 3: p. 163
Orph. H. 46: p. 164
Orph. H. 53: p. 294
Orph. H. 54: p. 297
Orphica, ed. E. Abel, p. 235: p. 29
 Origenes, *Cels.* 4, 17: p. 139
 Origenes, *Cels.*, iv. 17 (vol. i. P. 286, ed. P. Koetschau): p. 29
 Origenes, in *Ezech.* 8, 12: p. 136, 146
 Origenes in *Ezech.* 8, 14: p. 60, 41, 135
 Ov., *Ep.* 13: p. 238
 Ov., *Fast.* 4, 337 ss.: p. 63
 Ov., *Fast.* 5, 345: p. 165
 Ov., *Fast.* 6, 551ss.: p. 151
 Ov., *Met.* 4, 481-542: p. 151
 Ov., *Met.* 5, 552ss.: p. 236
 Ov., *Met.* 10, 162ss.: p. 101
 Ov., *Met.* 10, 486-502: p. 40, 57
 Ov., *Met.* 10, 708ss.: p. 113

P

Panyas. *Fr.* 27 Bernabé: p. 40, 57
 Paus. 1, 17, 4: p. 237
 Paus. 1, 20, 3: p. 167
 Paus. 1, 31: p. 165
 Paus. 1, 31, 4: p. 308
 Paus. 1, 31, 6: p. 166
 Paus. 2, 1, 3: p. 151
 Paus. 2, 20, 4: p. 173
 Paus. 2, 20, 6: p. 58
 Paus. 2, 31, 1-2: p. 229
 Paus. 2, 31, 2: p. 30
 Paus. 2, 36, 7 3-5: p. 246
 Paus. 2, 37, 5ss.: p. 30
 Paus. 2, 37, 5-6: p. 230
 Paus. 2, 38, 3: p. 165

- Paus. 2, 43, 3: p. 248
 Paus. 3, 19, 5: p. 101
 Paus. 3, 24, 3-4: p. 161
 Paus. 3, 25, 5: p. 235
 Paus. 3, 6, 6-7: p. 239
 Paus. 3, 7, 5: p. 30
 Paus. 7, 17, 7: p. 62
 Paus., 7, 17, 9: p. 62
 Paus. 7, 21, 6: p. 165
 Paus. 7, 25, 4-7: p. 125
 Paus. 7, 42, 1-7: p. 125
 Paus. 8, 26, 2: p. 165
 Paus. 8, 37, 5: p. 174
 Paus. 9, 31: p. 161
 Paus. 9, 34, 3: p. 236
 Paus. 10, 4, 3: p. 297
 Paus. 10, 19, 3: p. 248
 Paus. 10, 29, 9: p. 237
 Philo ap. Eus. *P. E.* 1, 10, 38: p. 74.
 Pi., *Fr* 29 Maeh: p. 163
 Pi., *Fr* 75: p. 166
 Pi., *Fr* 153: p. 163
 Pi., *N.* 10, 59-90: p. 238
 Pi., *O.* 2, 24 ss.: p. 248
 Pi., *O.* 2, 25-28: p. 244
 Pi., *O.* 2, 31: p. 166
 Pi., *O.* 2, 44: p. 240
 Pi., *O.* 2, 60: p. 193
 Pi., *O.* 2, 125ss.: p. 211
 Pi., *P.* 3, 1-58: p. 147
 Pi., *P.* 3, 96-99: p. 244
 Pi., *P.* 4, 291: p. 193
 Pl., *Lg.* 2, 666 a: p. 167
 Pl., *Lg.* 3, 701b: p. 174
 Pl., *Men.* 81b: p. 174
 Pl., *Phdr.* 276b: p. 58
 Pl., *Prt.* 327d: p. 167
 Pl., *Rep.* 617b: p. 236
 Pl., *Smp.* 180d: p. 108
 Pl., *Smp.* 216a: p. 236
 Plin. 24, 2: p. 165
 Plu., *Aet.* 299B: p. 254
 Plu., *Consol. ad uxor.* 10: p. 30
 Plu., *De cohib. ira* 461A-462B: p. 163
 Plu., *De def. orac.* 17: p. 27
 Plu., *De def. orac.* 419E-420A: p. 193
 Plu., *De es. carn.*, i. 7: p. 30
 Plu., *De fac. orb. lun.* 941A-942C: p. 193
 Plu., *E ap. Delph.* 9: p. 30
 Plu., *E ap. Delph.* 388E-389C: p. 296
 Plu., *E ap. Delph.* 389A: p. 112, 163
 Plu., *De ser. num. vind.* 565F-566A: p. 228
 Plu., *Is. et Os.* 35: p. 30
 Plu., *Is. et Os.* 362E-363A: p. 165
 Plu., *Is. et Os.* 364D: p. 248
 Plu., *Is. et Os.* 364E-365B: p. 228
 Plu., *Is. et Os.* 365A: p. 296
 Plu., *Is. et Os.* 378 E-F: p. 304
 Plu., *Quaest. Conv.* 4, 6, 2: p. 30
 Plu., *Quaest. Conv.* 647A: p. 167
 Plu., *Quaest. Conv.* 675F: p. 165
 Plu., *Quaest. Graec.* 12, 293C-D: p. 242
 Plu., *Quaest. Graec.* 299A-B: p. 248
 Plu., *Quaest. Conv.* 716F-717A: p. 302
 Plu., *Them.* 13: p. 163
 Procl. *Chrest. (ap. Phot., Bibl.* 239) 88-91: p. 167
 Procl., *H.* 7, 11ss.: p. 137, 176
 Procl. *in Cra.*, p. 59 citado por E. Abel, *Orphica*, p. 228: p. 29
 Procl. *in Plat. 1 Alcibiad. 103a* (= Orph. 305 I Bernabé): p. 137
 Procl., *in Plat. Tim.* 35b (II 198, 2 Diehl): p. 137
 Procl., *in Ti.* 1 407, 22 Diehl: p. 175
 Procl. *in Ti.* 3, p. 200 D, citado por Lobeck, *Aglaophamus*, p. 562, y por Abel, *Orphica*, p. 234: p. 29
 Procl., *Hymn to Minerva*, citado por Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 561: p. 29
 Prop. 3, 17, 19: p. 247
 Phanodem., *FGrHist* 325 F 11: p. 168
 Pherecyd., *FGrH* 3 F 148: p. 161
 Philoch., ap. Ath. 2, 38c: p. 164
 Philoch. *FGrHist* 328 F 191: p. 248
 Philoch., *Fr.* 184, en C. Müller's *Fragmenta historicorum Graecorum* 2, p. 414 p.27
 Phld., *Piet.* (Obbink, *Cron. Erc.* 24 1994, 132 [OF 59 I]): p. 176
 Phld., *Piet.* (Obbink, *Cron. Erc.* 24 1994, 132 [OF 59 I]): p. 139
 Polem., *Fr.* 73: p. 163
 Porph., *Abst.* 2, 55: p. 163 (bis)
 Porph., *in Cat.* 87, 40: p. 39
 Porph., *VP.* 16: p. 27
 Porph., *VP.* 17: p. 27

Prat., *Fr.* 1, 43: p. 166
 Ps.-Eratosth., *Cat.* 11: p. 165
 Ps.-Nonn., *Comm. in Or.* 5, 30 Nimmo-Smith (*OF* 283 II): p. 112

S

S., *El.* 139: p. 142
 S., *El.* 824 ss.: p. 121
 S., *Fr.* 874: p. 247
 S., *Ph.* 391: p. 61
 S., *Tr.* 1191ss.: p. 150
 Sapph., *Fr.* 140: p. 55
 Sapph., *Fr.* 168: p. 55
 Sallust., *Frag. de diis et mundo* 4: p. 61
 Sch. Ar. *Ach.* 146: p. 163, 165, 167
 Sch. Ar. *Ach.* 201: p. 167
 Sch. Ar. *Nu.* 330: p. 166
 Sch. Ar. *Ach.* 504: p. 167
 Sch., Ar. *Pl.* 954: p. 167
 Sch. Ar., *Ra.* 330 (= Ioph. *TGrF* 22 F 3 Snell): p. 252
 Sch. Ar. *Ra.* 428: p. 167
 Sch. Ar. *Ra.* 479: p. 163, 239
 Schol. A. R. 4, 1399: p. 234
 Sch. Clem. Al. *Prot.* 3: p. 167 (bis)
 Sch. Eur. *Ph.* 1031: p. 164
 Schol. Germ. *Arat.* p. 51B: p. 165
 Sch. Hes. *Th.* 311: p. 235
 Sch. *Il.* 3, 151 y 11, 1: p. 108
 Sch. *Il.* 6, 130: p. 248
 Sch. *Il.* 6, 131: p. 173
 Sch. *Il.* 14, 319: p. 173
 Sch. *Il.* 18, 485: p. 248
 Sch. *Il.* 26, 428: p. 248
 Sch. Luc. *DMeretr.* 7 p. 280, ed. H. Rabe: p. 32
 Sch. Luc. *Syr. D.* 28: p. 249
 Sch. Lyc. *Alex.* 22: p. 151
 Sch. Lyc. *Alex.* 229: p. 151
 Sch. Lyc. *Alex.* 211 ss.: p. 173
 Sch. Pi. *I.* 3, 88: p. 166
 Sch. Theoc. 15, 133: p. 249
 Sch. Tzetz. in Lyc. *Alex.* 208 (98, 6 Scheer): p. 174
 Serv., in *Aen.* 5, 24: p. 151
 Serv., in *Aen.* 5, 72: p. 40, 57
 Serv., in *Buc.* 10, 18: p. 57 (bis)
 Serv., in *Buc.* 10, 18: p. 40

Socr. Arg., *FGrHist* 310 F 2: p. 173
 Socr. Sch., *Hist. Ecl.* 1, 18: p. 60
 Soz., *H. E.* 11, 5: p. 56
 St. Byz. s.v. Αηναῖος: p. 167
 Str. 16, 1, 20: p. 201
 Suda s.v. Μελαίνιγς: p. 163

T

Theoc. 15, 1, 101: p. 114
 Theoc. 15, 133 ss.: p. 249
 Tert., *An.* 28: p. 237
 Them., in *Ph.* 60, 9: p. 39
 Tibul. 2, 1, 3: p. 247
 Tz., *ad Lyc.* 653: p. 234

Z

Zech. 12, 11: p. 69
 Zen., *Cent.* V, 56: p. 133

X.

X., *Mem.* 4, 3, 14: p. 121

Orientalia

D

Desc. In., 1-13: p. 203
Desc. In., 14-25: p. 204
Desc. In., 94-101: p. 204
Desc. In., 114-122: p. 205
Desc. In., 123-128: p. 285
Desc. In., 129-133: p. 206
Desc. In., 164-166: p. 206
Desc. In., 164-172: p. 184
Desc. In., 190-194: p. 206
Desc. In., 204-208: p. 206
Desc. In., 273-281: p. 185
Desc. In., 279-281: p. 132
Desc. In., 322-328: p. 132
Desc. In., 354-358: p. 185
Desc. In., 404-410: p. 276
Desc. In., 411-412: p. 207
Desc. Ish., 32-36: p. 214
Desc. Ish., 63-75: p. 185
Desc. Ish., 81-88: p. 124
Desc. Ish., 85-86: p. 275

Desc. Ish., 119-125: p. 286
Desc. Ish., 135-138: p. 276

E

En. y Nin., 65-66: p. 284
En. y Nin., 85-86: p. 273

G

Gilg. y Enk., 1-24: p. 280
Gilg. y Enk., 91-113: p. 280
Gilg. y Enk., 157-165: p. 275
Gilg. y Enk., 176-179: p. 274
Gilg. y Enk., 237-242: p. 274

K

KTU 1.2 I 23-26: p. 195
KTU 1.2 I 38-43: p. 195
KTU 1.2 II 10-11: p. 195
KTU 1.3 II 33-36: p. 196
KTU 1.3 II 38-43: p. 212
KTU 1.4 VII 42-52: p. 196
KTU 1.4 VIII 1-9: p. 288
KTU 1.4 VIII 15-21: p. 213
KTU 1.5 I 35-36: p. 289
KTU 1.5 I 14-22: p. 213
KTU 1.5 II 20-23: p. 124
KTU 1.5 V 6-17: p. 179, 288
KTU 1.5 VI 8-10: p. 180
KTU 1.5 VI 10-11: p. 180
KTU 1.5 VI 22-25: p. 180
KTU 1.5 VI 42-43: p. 180
KTU 1.6 III 1-3: p. 124
KTU 1.6 III 2-21: p. 182
KTU 1.6 III 6-8: p. 124
KTU 1.6 III 20-21: p. 131
KTU 1.12 I-II: p. 112
KTU 1.12 II 42-43: p. 124
KTU 1.16 III 5ss.: p. 39
KTU 1.18 IV 16-18: p. 290

M

M. de Ur., 72-75: p. 273
M. de Ur., 76-87: p. 287

N

Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), I 16': p. 274
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), I 54': p. 274
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), III 20'-26': p. 284
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), III 36': p. 274
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), III 36'-43': p. 285
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), IV 24': p. 274
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), V 1-4': p. 214
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), VI 18': p. 274
Nerg. y Er. (Versión en babilonio estándar), VI 20'-28': p. 285
Nerg. y Er. (Versión de Amarna), 27: p. 282
Nerg. y Er. (Versión de Amarna), 60: p. 282
Nerg. y Er. (Versión de Amarna), 44: p. 282
Ning. M. A., 4-10: p. 271
Ning. M. A., 11-12: p. 272

ÍNDICE GENERAL

1.	INTRODUZIONE	7
1.1	Prospetto del lavoro	9
1.2	Vecchie critiche e nuove prospettive: introduzione	13
1.3	Limitazioni delle vecchie critiche	14
1.4	Nuove prospettive	16
2.	ESTADO DE LA CUESTIÓN	21
2.1	Frazer, Dioniso y la idea de los <i>dying gods</i>	23
2.1.1	Frazer y los <i>dying gods</i>	23
2.1.2	Frazer y Dioniso	28
2.2	La negativa a los <i>dying gods</i> : J. Z. Smith	35
3.	CUESTIONES TEÓRICAS	51
3.1	Los <i>dying gods</i>	53
3.1.1	Osiris	53
3.1.2	Adonis	55
3.1.3	Attis	60
3.1.4	Dumuzi e Inanna (Ishtar)	64
3.1.5	Ba'al	67
3.1.6	Marduk	69
3.1.7	Melqart	70
3.1.8	Eshmun	73
3.1.9	Deméter y Perséfone	75
3.1.10	Telipinu	77
3.2	El Mediterráneo antiguo	79
3.2.1	Introducción	79
3.2.2	Breves menciones históricas	80
3.2.3	Los <i>dying gods</i> en el Mediterráneo	85
3.2.4	Conclusiones	91
3.3	Consideraciones metodológicas	93

3.3.1	Introducción	93
3.3.2	Resumen y esquema de los <i>dying gods</i>	94
3.3.3	Una nueva clasificación: la naturaleza de los dioses	101
3.3.4	Una nueva clasificación: los núcleos narrativos	106
3.3.5	La muerte	107
3.3.6	La caza	112
3.3.7	La búsqueda, las lamentaciones, los otros dioses	119
3.3.8	Telipinu, Deméter, Inanna y Dumuzi	122
3.4	Dioses que resucitan	129
3.4.1	Introducción	129
3.4.2	Las fuentes	131
3.4.3	El Oriente Próximo: Ugarit y Mesopotamia	131
3.4.4	Los dioses fenicios	132
3.4.5	Grecia: Dioniso	136
3.4.6	Análisis lingüístico comparativo	139
3.4.7	Algunas reflexiones teóricas	144
3.4.8	Conclusiones	151
4.	LA COMPARACIÓN: DIONISO Y LOS <i>DYING GODS</i>	155
4.1	Dioniso	156
4.1.1	Introducción	156
4.1.2	Dioniso	157
4.1.3	Sobre Dioniso y la muerte	163
4.2	Dioses que mueren: Dioniso, Ba'al e Inanna (Ishtar)	170
4.2.1	Introducción	170
4.2.2	Dioniso	171
4.2.3	Ba'al	178
4.2.4	Inanna (Ishtar)	182
4.2.5	La muerte y resurrección de los dioses. Introducción	186
4.2.6	Los dioses del cielo y los mitos cosmogónicos	188
4.2.7	Grecia: Zeus y la sucesión divina	191
4.2.8	Ugarit: Ba'al y la sucesión divina	194
4.2.9	Mesopotamia: Inanna y la sucesión divina	197
4.2.10	La muerte de los dioses	208
4.2.11	Osiris y Telipinu	220

4.3	La katábasis	223
4.3.1	La katábasis dionisiaca: fuentes e interpretaciones	223
4.3.2	Apolodoro	224
4.3.3	Diodoro Sículo	225
4.3.4	Plutarco	226
4.3.5	Pausanias	229
4.3.6	Aristófanes	230
4.3.7	Comentarios de las fuentes	231
4.3.8	El imaginario griego: el Más Allá y las katabaseis	234
4.3.9	La katábasis de Dioniso: otra interpretación	239
4.3.10	Conclusión	258
4.3.11	La comparación	259
4.3.12	Mesopotamia	260
4.3.13	Ugarit	288
4.4	Dioses durmientes	293
4.4.1	Introducción	293
4.4.2	Dioniso “durmientes”. Las fuentes: el mito y el rito	293
4.4.3	La comparación: Melqart y el “despertador del dios”	298
4.4.4	Conclusiones	300
5.	CONCLUSIONI	311
6.	BIBLIOGRAFÍA	329
	Índices	345
	Índice de abreviaturas	347